منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

موسوعة الأبحاث الفلسفية
للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي
من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج

الجزء الثاني

إشراف وتحرير:
د. علي عبود المحمداوي

تأليف:
مجموعة من الأكاديميين العرب

تقديم:
علي حرب

الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy

مسائل فلسفية

موسوعة الأبحاث الفلسفية
للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي
من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج

الجزء الثاني

موسوعة الأبحاث الفلسفية
للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة

الفلسفة الغربية المعاصرة

صناعة العقل الغربي
من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج

الجزء الثاني

إشراف وتحرير:
د. علي عبود المحمداوي
تأليف:
مجموعة من الأكاديميين العرب
تقديم:
علي حرب

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة
Arab Academic League for Philosophy
منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
دار الأمان
الرباط

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ردمك 978-614-01-0916-2

دار الأمان
الرباط

4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions Elikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

editions.difaf@gmail.com

هاتف الرياض: 966509337722+

هاتف بيروت: 9613223227+

المحتويات

- الجزء الثاني -

الجزء الثاني

جون بول سارتر

(1980-1905)

جون بول سارتر

(1980-1905)

سمية بيدوح

باحثة وكاتبة من تونس

حياة سارتر:

ولد سارتر عام 1905 في الواحد والعشرين من جوان في باريس، ينتمي هذا الفيلسوف المتعدد[1] وهو لفظ للأستاذ فتحي المسكيني ورد في كلمة العدد: "إن سارتر متعدد من أجل أنه في كرّة واحدة، أديب وفيلسوف ومثقف. وهذا التعدد ليس عرضا، فإنّ نصوصه مركّب طريف من الحدوس اليومية والتصورات المثيرة والوضعيات القصوى. إنها تجريب مستمّر على الحياة والكتابة والحرية، دونما تعصّب خاص أو فواصل أكاديمية ولا أخلاق مؤقتة. ولذلك فتعدد سارتر واقعة شخصية وسلوك نظري وموقف أصيل، في آن. إنّ أعماله تدرّب مقصود على المشي في طرق عدّة وبروح قادرة في كلّ مرة على مرح وجودي غير مسبوق"[2] هذا الكاتب والروائي والفيلسوف والسياسي والفنان والمثقف ابن لوالد شغل خطة ضابط بالبحرية الفرنسية ولكن القدر حرمه منه في عامه الأول إثر وفاته في الهند الصينية فتزوجت أمه آن ماري من مهندس في البحرية وانتقل للعيش معها في مدينة لاروشيل والتي بها عرف معنى البورجوازية التي انتقدها لاحقا في مؤلفاته. عاد إلى باريس وتحصل على شهادة البكالوريا وتخرّج عام 1925 من دار المعلمين العليا "شوايتزر" ثم نال شهادة التبريز في الفلسفة، عيّن أستاذا في معهد هافر الثانوية في عام 1931 وكان يغتنم فرصة العطلة الصيفية للتجوّل بين البلدان نذكر منها:

---

1 المجلة التونسية للدراسات الفلسفية بعنوان "سارتر المتعدد" في عدد مزدوج 40-41 طبع العدد بدعم من المركز الفرنسي للتعاون 2006.

2 نفس المرجع ص 3.

إيطاليا ومصر واليونان، فكان ثراءه المعرفي وليد دراسته واطلاعه على الحضارات القديمة واهتمامه بفلسفاتها، جمعته صداقة مع **بول نيزان** في سن مبكّرة في الثانوية وأحب حبا حرا واستثنائيا الأديبة الفرنسية **سيمون دي بوفوار** 1929 أثناء دراسته في دار المعلمين فجمعتهما علاقة الصداقة التي تواصلت إلى موته وفي نفس العام نال المرتبة الأولى في التبريز، درّس عام 1933 بالمعهد الفرنسي ببرلين.

جمع سارتر منذ الثلاثينات عددا من المعجبين بآرائه وكانوا يجتمعون في مقهى "الضفة اليسارية" على نهر السان حيث نوقشت في هذا المقهى العديد من المفاهيم والاهتمامات في كل المجالات الفنية والأدبية والفلسفية والسياسية التي كانت يفرزها الوضع الراهن آنذاك لتشكّل بدورها فلسفة سارتر لأن الفيلسوف وليد بيئته.

ولا نغفل عن التذكير بأن سارتر التحق بالجيش الفرنسي عام 1939 إبان نشوب الحرب العالمية الثانية وأسر من القوات الألمانية في العام الموالي 1940 وتم سجنه في ألمانيا إلا أنه فرّ من السجن ملتحقا بالمقاومة الوطنية الباريسية. كل ما ذكر صقل شخصيته الأدبية والفلسفية والسياسية وأثمرت لنا كما هائلا من الكتب الفلسفية والروايات والمسرحيات وأصدر مجلة "الأزمنة الحديثة" بالاشتراك مع **ريمون أرون وسيمون دي بوفوار وموريس مرلوبونتي** سنة 1945 والتقى **بروزفلت**.

اضطلع سارتر سنة 1948 بالعمل السياسي مؤسسا حزب "التجمع الديمقراطي الثوري واختلف مع الحزب وكانت القطيعة بينه وبين **آلبير كامي** وبدأت العلاقة بينه وبين **مارتان هيدغار**.

اهتمّ بالماركسية والشيوعية وندد بتعذيب الشرطة الفرنسية للثوار الجزائرين وفي سنة 1964 منح جائزة نوبل للآداب لكنه رفضها "زاعما أن هدفه من الكتابة ليس التشريفات الرسمية والجوائز، بل ينبع من التزامه الأدبي بحمل آلام العصر على كتفيه وتحمّل مأساة الجيل اللاذع وحسّه الأخلاقي الشجاع"[1].

مما جعل من سارتر شخصية محورية وخاصة في احتجاجات ماي 1968 التي شملت الجامعات الفرنسية والجامعات الأروبية وتوفي عام 1980 بعد أن فقد بصره

1 مقال لسوزان إدريس بعنوان "جان بول سارتر".

وإصيب بمرض في الرئتين، وما ذكر من حياة سارتر ما هو إلا نبذة متواضعة من جزئيات فيلسوف نتناوله بالبحث لزخم الآراء وتعدد وسخاء المعلومات عن شخصية جون بول سارتر وعلاقاته المتصلة بفلاسفة وروائي وسياسي جيله.

فلسفة سارتر:

للوهلة الأولى وحال ما يذكر اسم **جون بول سارتر** يتبادر للذهن فيلسوف الوجودية من دون منازع ومفاهيم مصاحبة كالحرية والوعي والاختيار والمسؤولية والآخر الجحيم ومجموعة كتبه الفلسفية ورواياته وعلاقته **بسيمون دي بوفوار**... وإضافة لذلك مجلته "الأزمنة الحديثة" التي أشاعت الفكر اليساري التقدمي رغم أن فيلسوفنا لا ينتمي إلى الحزب الشيوعي وقد تأثر بصديقه الحميم **آلبار كامي** المنتقد للتصرفات الستالينية بعنف والمؤمن بالوجودية مما جعل سارتر مترددا في تأييده.

بدأ جون بول سارتر يبحث عن فلسفة جادة تكون له دليلا للحياة في هذا العالم المعاصر المليء بالاضطرابات عن طريق التأمل والنظر في هذا العالم ومكانة الإنسان فيه، لقد ابتعد سارتر عن كل الفلاسفة التجريبيين أمثال **لوك وهيوم**... لأنه رأى أنهم يقلصون المعرفة في الحواس وما الحواس لديهم سوى ما أراه وأسمعه وأشمه وألمسه، لذلك نجده متأثرا بديكارت وخاصة بالكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر، إذن أنا موجود "فالفلسفة منطلقها المطلق هو الوعي بالذات أولا: ككائن مفكر وموجود ثم تأثر في ما بعد **باديمون هوسرل** (1859-1938) **ومارتن هيدغار** (1889-1976) التي ارتسمت بفعلهما وجوديته كتحليل لوعي الإنسان الذاتي لعلاقته بالكون وأبرز ما يميز جون بول سارترهي نظريته الوجودية.

أ- ما الوجودية؟

"إن الفلسفة الموسومة بالوجودية لا تعتبر الواقع موضوعا في مواجهة فاعل عارف، بقدر ما تعتبره وجودا. يحوّلنا الاحتكاك به، وهي لا تعزل فينا الملكة العارفة لباقي كوننا إذ تجعل الفرد بكامله، بكل استجاباته الوجدانية والشعورية تجاه الأشياء، يشارك في البحث الفلسفي"[1].

1 موسوعة لالاند الفلسفية المجلّد الأول A-G منشورات عويدات، بيروت -باريس الطبعة الثانية 2001، ص 389.

وعرفها **جان فال** بالقول: "الوجودية تلك هي النـــزعة الفكرية التي سيطرت على الفلسفة الفرنسية، خلال الحرب العالمية الثانية، وما بعدها. للوجودية الفرنسية شكلان، ومنابع شتى: **كيركيغارد، هوسرل وهيدغار**. ولنا أن نجزم بـــأن هـــذه الوجودية الفرنسية، في كل من شكليها المختلفين، فلسفة أنطولوجية، وظاهريـــة، بقدر ما هي فلسفة وجودية"[1]

تباينت الوجودية الفرنسية المنطلقة من كيركيغارد إلى اتجاهين ينتهي الاتجـــاه الأول بنا ألى **موريس مرلوبونتي** والثاني إلى **غبريال مارســـيل** حيـــث يشـــكك **كيركيغارد** في علاقة العالم بالأنا الأخرى غير التي لنا، فقد تضافر **تأثير** كـــل مـــن **كيركيغارد وإديمون هوسرل** على العالم ووضعوه بين هلالين بينما **غبريال مرسال** يركز محور تفكيره على تواصل "الأناوات "**وموريس مرلوبونتي** يرد كل نشـــاطنا إلى فعل الإدراك وذلك عودة إلى النـــزعة الهوسرلية وكوّن لنا سارتر مـــن فكـــره الفلسفي روايات مأساوية نجد فيها مفاهيم مستقاة من أفكار فلســـفية ل**هيجـــل وماركس** و**كيركيغارد** و**نيتشة** و**داروين** مثل: الصراع حتى الموت والعلاقة بـــين السيد والعبد والوعي غير السعيد وموت الرب والاغتراب كلها مفاهيم من فلاسفة تأثر بهم سارتر فقد ساعدت هذه الفلسفات مع خبرته الأكاديميـــة علـــى صـــقل الفلسفة الوجودية الفرنسية وقد دعّمها بالقصص والروايات والمسرحيات والمقالات السياسية.

أبرز ما نتعلمه من الوجودية التي قال عنها سارتر: "إن مفهوم كلمة وجودية اتسع اتساعا عظيما أصبحت الكلمة لا تعني معه شيئا على الإطلاق"[2] هـــو مبـــدأ أسبقية الوجود على الماهية وفي ذلك معارضة صارخة للتفكير ذي الأصول الدينية بالقول بأسبقية الماهية على الوجود فكل فرد هو مثال جزئي لتصور كلـــيّ هـــو الإنسان لذلك حسب الوجودية يوجد الإنسان أولا ثم يكوّن ماهيتـــه ويؤســـس لمشروعه الحرّ الذي يدعم وجوده فهو في النهاية من يختار ماهيته وهي الميزة الـــتي أشار إليها سارتر، الماهية الإنسانية وهي صفة لا تسحب إلا على الإنسان فتميّـــزه

---

1 جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ترجمة الأب مارون خوري منشورات عويدات بيروت -باريس، الطبعة الرابعة 1988، ص 147.

2 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة حياة - بيروت 1978.

عن باقي الكائنات كما هو الشأن بالنسبة للماهية الفردية التي تميـزه عـن بقيـة الأفراد، فالإنسان يوجد دون صفة محددة له ثم يكوّن شخصيّته بإختياراته وأفعالـه ومواقفه وهذا بحث في الإنسان متناقض إلى الوصـول أحيانـا إلى اللامعقـول، "الإنسان هوِ كائن أولا، ثم يتحوّل فيصير هذا الإنسان أو ذاك، وعلى الإنسان أن يخلق ماهيته الخاصة"، في كتاب سارتر الوجودية مذهب إنساني يقدم لنا **سـارتر** لوجوديته بالقول: "إن الوجودية فلسفة متفائلة، إنها فلسـفة تضـع الإنسـان في مواجهة ذاته. حرا يختار لنفسه ما يشاء. وهذا أمر مزعج، لا يعجب الكـثير مـن الناس "إلا أن النظرة للوجودية بحكم توفر فلسفتين تنقسم إلى الوجوديين المسيحيين أمثال غابريال مارسيل وكارل يسبيرس وهما كاثوليكيان والوجـوديين الملحـدين أمثال هيدغار وسارتر، فالإنسان مسؤول عن نفسه وعن كل الناس كمـا يقـول سارتر فالوجودية ليست فلسفة تأمل وسكون لأنها تحدد الإنسان طبقا لمـا يفعـل وليست فلسفة متشائمة لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه بذلك تكـون أكثـر الفلسفات تفاؤلا، فلا خلاص ولا أمل إلا بالعمل فهو سبب من أسباب استمرارية الحياة وهي فلسفة أخلاق وعمل والتزام.

إنّ الإنسان موجود أولا وعليه أن يعي وجوده دون أيّ سلطة وأن الوجود يعني قبل كلّ شيئ **"الوجود الفردي العيني هنا والآن "وإذا كان الوجود تعينا فإن** هذا التعيّن بالذات إنما هو الجسد وهو ما يحدده سارتر بالقول "إن هذا الكـائن هنا هو بالضبط الجسد"[1] نفهم بذلك لماذا أكد سارتر على أسبقية الوجود عـن الماهية لأن هذه الاخيرة ليست إلا نتاجا للأعمال التي يمكن أن يقوم بها الموجـود والموجود ما هو إلا ذات متجسدة في العالم مريدة فاعلة وحرة. وفي هذا الصـدد يحاول سارتر رفع اللبس حول مفهوم الوجود وأسبقيته عن الجوهر يعمد سـارتر إلى إقامة التميز الدقيق بين "الوجود لأجل ذاته" و"الوجود في ذاته" فهو بذاته له وجود بذاته يعني وجود ماهوي فحين أن الوجود لأجل ذاته هو الكائن الوحيـد الذي يمكنه اختيار وجوده ومن هنا نفهم لماذا تعتمد وجودية سارتر على القـول بحرية الإنسان.

---

1 L’être et le néant. Gallimard. Paris1992, p. 401.

ب - الحرية والمسؤولية:

"محكوم علينا، يقول سارتر بلسان أحد أشخاص تمثيلية لــه، بــأن نكــون أحرارا"فما معنى الحرية؟

بدأ سارتر امتهان الكتابة والتفكير في فترة ما بين الحربين بطريقة منفصلة عن كل رابط اجتماعي ودون أي وعي بالبعد السوسيوسياسي الواقعي. لقــد كــان مؤمنــا بالفردانية ومتمسكا بحياته المتحررة مثــل روكنتــان في أول رواياتــه "الغثيــان" وفي "الكلمات" وأثره لسيرته الذاتية كتب سارتر "لقد كنت روكنتان لقد أظهرت به عدم الرضى عن النفس لإطار حياتي (...) موهومة للعظم ومدهشة كتبت بمــرح حــول وضعيتنا المؤسفة (...)[1] سارتر مثل بطله روكنتان لم يفهم بعد المعنى ولا ثقل الواقــع. يقينا كان المشاهد اللطيف لعصره ولكن بقي غريبا لقربه مــن بطــل آلباركــامي في "الغريب" حيث مدح ذاك الغريب الذي يقول عنه سارتر "إنه الإنسان بين النــاس وفي النهاية أنا ذاتي مقابل الأنا[2] في زمن اللامبالاة السياسية[3] الذي كان يصبغ هذا العصــر بل شكّلت عقلية جيل بأكمله يذهب عكس التيّار، لما يجب أن يكون عليه المثقــف في هذه السنوات المجنونة وينطبق عليه العنوان الذي قدمه بول نيــزان الصــديق الحمــيم لسارتر لواحد من كتبه وهو "كلب الحراسة" كان وجوبا على الحــرب أن تنــدلع في 1939 بالتعبئة والأسر ليشعر سارتر بأن حريته الخاصة قد انتهكت ويكتشف بــذلك المعنى العميق والواقع العيني للحرية وأيضا للاغتراب والتكافل أو التضامن. تجربة السجن غيّرت جذريا تصرفاته ونظرته للعالم كما أشار لذلك في سيرته الذاتية، الحرب كشفت قوة الأشياء وقسمت حياته إلى قسمين "عصر العقل" أين يكتمل المرور من الشباب إلى النضج، هذا ما مكنني من المرور من الفردانية والفرد الخالص أمام الحرب والاجتمــاعي والاجتماعية هذا هو المنعرج في حياتي من قبل دفعني لكتابة "الغثيان "حيــث كانــت العلاقة بالمجتمع ميتافزيقية وفي ما بعد حملني لـــ "نقد العقــل الــديالكتيكي"[4] في الآن

1 Jean -Paul Sartre, les mots, Paris, Gallimard, 1965, p. 210.

2 Jean Paul Sartre, Explication de l'étranger in essais critiques, stations, Paris, Gallimard 1947p 95-96.

3 Jean Paul Sartre, les carnets du drôle de guerre, Paris Gallimard, 1983, carnet XI, février 1940 p. 216.

4 Jean Paul Sartre, Autoportrait à soixante -dix ans, in: situations X, Paris, Gallimard, 1976, p. 180.

نفسه تلحظ التغير الجذري للوعي بالذات والعالم والذي سيمهّد الطريق للروائي والفيلسوف نحو المثقف الملتزم ولكن تجربة الحرية هي التي وضعت القواعد الأنطولوجية للوجودية بما أنها المذهب الفلسفي الجديد والذي لا يمكن الوصول إليه إلا عبر التزام المثقف بحيوية الواقع الاجتماعي والتاريخي.

من البدهي أن نعترف بأن سارتر ليس الأول من فكر في مفهوم الحرية ولا استعمالها لأنه حتما قد درس الحرية الديكارتية واتصف بالبنوة لديكارت والذي فهمه قبل أن يفهم هيدغار وأن الأساس الأوحد للكائن هو الحرية وأن حرية الإرادة مرتبط بالسلبية[1]، ولكن ما يقرّ به لديكارت أنه لم يستطع تصوّر أن السلبية منتجة ولقد أعطى لله دورا يعود بالدرجة الأولى للإنسان، نلاحظ أن سارتر انخرط في التقليد الديكارتي في ما يخص الحرية ولكنه تطرّف عن هذه الفكرة بعد "موت الإله" المعلن من طرف نيتشة، ليؤكد أن الإنسان ليس له أي ضامن متعالي كما كان بالنسبة لديكارت فإذا لم يوجد إله يترك كنتيجة ذلك الإنسان لأنه لا يجد في ذاته ولا خارجها ما يتشبث به لذلك أعرب في الوجودية مذهب إنساني أن "الإنسان حرّ وأن الإنسان حرية"[2] وهو محكوم ليكون حرا وسارتر سيلغي بذلك الثالوث الموجود عند ديكارت: الذات والله والحرية حتى يتمكن من تحديد هوية الذات بما هي واقع إنساني وحريته هذا التمشي ليس منطقياً فقط إنه بالإضافة لذلك نتيجة سيرورة إبستيمية وتاريخية والتي يلخّصها سارتر في بعض الجمل "يجب قرنان من الأزمة -أزمة العقيدة وأزمة العلم حتى يتمكن الإنسان من القبض على هذه الحرية الخلاّقة التي أعطاها ديكارت لله والتي نشك في النهاية أن الحقيقة ركيزة أساسية للإنسانية فالإنسان موجود وظهوره يشكل عالم الوجود"[3].

إن الحرية أصل النسيج الأنطولوجي للإنسان وليست صفة للموجد مضافة له من الخارج وإنما هي قدره الوجودي والتعقيد الأنطولوجي هو ما يحمل سارتر

1 Michel Contat, Miche Rybalka, Les écrits de Sartre, Paris, Gallimard, 1970, p. 144.

2 Jean -Paul Sartre, l'existentialisme est un humanisme, Paris, Ed. Nagel, 1946, p. 36.

3 Jean Paul Sartre, La liberté cartésienne, in situations I, p. 308.

للحديث عن الجبريّة في الحرية حيث يقول "إنّ الإنسان مضطر أن يكون حرًا وقد حكم علينا بالحرية"[1].

والسؤال الذي يطرح لم الخوف من الحرية؟ هل ذلك سبب لجهلنا أم لخشيتنا من مفاعيلها؟ إن من يخاف من الحرية هو ذلك المعتقد بإمتلاكهـا فيحيـد عـن الانخراط في الممارسة والمغامرة لتجسيدها واقعا وهي حالة الجبان وكذلك يخشـاها الباطش/المستبد وتلك حال من يعيق تحقق الحرية لدى الآخرين ففي "صلب القلـق يقف الإنسان عند وعيه بالحرية"[2] و"في صلب القلق تصبح الحرية في كيانها محـل تساؤل"[3].

ما نستخلصه أن الوجود حرية وأن الحرية فعل وأن الفعل هو الاختيار ومـا الاختيار إلا بناء عن جهل أو معرفة مركّزين عن القرار الذي نتخذه فقد يعود علينا بالكآبة ويمثل عنصر مأساتنا "فالوجودي يؤمن إيمانا قاطعا بأنّ الإنسان هو كآبـة عميقة"[4] فالقرار هو ما يثير القلق لذلك نرى أن الناس يكرهون اتخاذ القرارت حتى في الأمور البسيطة، فالاختيار بالنسبة للفرد ليس لذاته وإنما للنـاس أجمعـين "إن الإنسان الذي يختار تبعا لذلك لجميع البشر"[5] لأن الاختيار يفتح إمكانيات يمكـن للبشر اتباعها وبما أن الحرية مفهوم متعين في الواقع يتنـزل مفهوم "الوضع" حتى لا تبقى الحرية مجرد إطارشكلي مما يلزمنا بالاختيار للانخراط في مجال الممارسة كي لا نأسر بحرية خالية من أي مضمون وبذلك يتعدى الحديث عن الحرية من الفردية إلى الإنسانية إن جاز التعبير لأن حرية الإنسان لا تصل حدها الوجـودي الفعلـي إلا بحرية الآخرين وهو البعد الإنساني للحرية وبالتالي ما يعكر صفو الحرية الإنسـانية هو تعكير لصفو الحرية الشخصية وكذلك الأمر بالنسبة لانتهاك الحريـة "إننـا في سعينا هذا يجب أن يكون واضحا في أذهاننا أن حريتنا متصلة بحريـة الآخـرين، وحرية الآخرين مرتبطة بحريتنا"[6]، حتى ولو كان الآخر جحيما ويكفينا هنا التذكير

---

1 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة الحياة -بيروت 1978. ص 54.

2 L’être et le néant. Gallimard. Paris1992, p. 64.

3 Ibid. نفس المرجع/

4 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة الحياة -بيروت 1978. ص 48.

5 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة الحياة -بيروت 1978. ص 47.

6 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة الحياة -بيروت 1978. ص 82.

بالموقف الذي اتخذه سارتر مدافعا عن القضية الجزائرية حيث يقول "إنـــه لـــيس بوسعي أن أكون حرّا طالما أنّ الآخرين ليسوا كذلك"[1]، من الطبيعـــي أن تكـــون إمكانات العمل على أنواع شتى أما الحرية، فكل لا يتجزء بالإضافة لفكرة الوضع التي أشار إليها سارتر لأن الإنسان لا يخلو من أن يكون في وضع مـــا وثمـــة مـــن يتخطى منطقة النية السيئة التي تحوّل "الماهو لأجل ذاته" إلى ماهو "الشيئ في ذاته" وقد تحوله إلى حرية ذات وضع معين.

علينا الآن تحليل الوجه الآخر للحرية هو المسؤولية الممثلة للبعد الأساســـي في الوجود الإنساني لنتبين أن انشغال سارتر بالحرية دافع لجعلها شرطا للمسؤولية "إن أول ما تسعى إليه الوجودية، هي أن تضع الإنسان بوجه حقيقته، وأن تحمّله بالتالي المسؤولية الكاملة لوجوده"[2] فالإنسان وإن كان يعيش بين الأشياء وبالأشياء فإنـــه يستحيل أن يكون شيئا وما يعنينا من المسؤولية أنه لا يضاهيها أي شـــكل مـــن أشكال المسؤوليات الاجتماعية كما جذرتها فينا الأعراف الأخلاقية أو ضـــبطتها القوانين المدنية تلك المسؤولية المتصفة بالعراء لمثول الإنسان أمام فعله ومصيره "لأنه منذ اللحظة التي ألقي فيها في هذا الكون وجد نفسه مسؤولا عن كل ما يفعلـــه"[3] حتى أنه لا يمكنه الانفلات من تحمّل المسؤولية الملقاة على عاتقه والتي تمتـــد مـــن مسؤوليته عن شخصه إلى مسؤوليته إزاء الآخرين فبقدر ما يتعمق وعينا بالحريـــة بقدر ما يتسع مجال المسؤولية، تلازم بين الحرية والمسؤولية يفضي إلى نفس المـــدى فلا تكون الحرية إلا اختيارا وتدرجها المسؤولية في خانة الالتزام.

تأثير سارتر على فلاسفة عصره:

1 – سارتر وجيل دولوز:

إثر رفض جون بول سارتر لجائزة نوبل كتب دولوز مقالا ثريا بعنوان "سارتر كان معلمي"[4] جاء في شكل اعتراف بأفضال معلمه على جيل بأكمله مقارنا إيـــاه

1 من محاضرة ألقاها سارتر بروما سنة 1954.
2 الوجودية مذهب إنساني. منشورات مكتبة الحياة –بيروت 1978. ص 46.
3 نفس المرجع ص 54.
4 مقال موجود في مجلة Artes, 28 novembre 1964, p. 8-9.

بألبار كامي الذي أحرز على نفس الجائزة ولكن لم يرفضها ويتحسّر على ذلك المثقف الذي عاش إزدواجية لم تسمح له بتغير وضعية المثقف آنذاك "نحن نتكلم عن سارتر كما لو كان ينتمي إلى حقبة ولت. يا للحسرة! إنّما نحن على الأرجح الذين ولّينا في خضمّ النظام الأخلاقي والامتثالي الحالي. إنّ سارتر، على الأقل، إنّما يسمح لنا أن ننتظر، دون عنوان واضح، لحظات مستقبلية، واستئنافات حيث يعيد الفكر تكوين نفسه ويعيد صنع تشكيلاته الجامعة (totalités)، بما هي قوة جماعية وخاصة (privé) معا. وإنه لهذا السبب إنما يظلّ سارتر معلّمنا."[1]، يرى جيل دولوز في سارتر المعلم الذي قدم لهم طرقا جديدة في التفكير وهي متقاربة من أعمال مارلوبونتي "قد كان سارتر يشبّه كيان الإنسان عن طيب خاطر باللاوجود الخاص بـ "ثقب" في العالم: بحيرات صغيرة من العدم، كما يقول. في حين أنّ ميرلوبونتي إنّما يأخذها على أنّها طيّات، طيّات بسيطة وثنايا. بذلك كانت تتمايز وجوديّة صلبة وثاقبة عن وجودية أكثر مرونة وأكثر تحفظا"[2]، ما يلاحظه دولوز أن سارتر كانت موضوعاته جديدة بأسلوب جديد أيضا نظرا لأنه فيلسوف وذو عبقرية جامعة ولأنه قادر على اختراع الجديد "إنّ العروض الأولى لمسرحية الذباب، وظهور الوجود والعدم، ومحاضرة الوجودية مذهب إنساني، إنّما كانت أحداثا كبرى: كنّا نتعلّم من بعد ليالي طويلة كيف هو التماهي بين التفكير والحرية"[3] ويضيف جيل دولوز في نفس المقال "إنّ سارتر مجادل مخيف... ليس ثمة عبقريّة من دون محاكاة ساخرة لنفسها. ولكن أيّة محاكاة ساخرة هي الفضلى؟ أن يصبح عجوزا متكيفا مع الأوضاع، مرجعية روحية أنيقة؟ أم أن يريد من نفسه أن يظل مخبول التحرير؟ أن يرى نفسه أكاديميا أم أن يحلم بأنّه رجل مقاومة فينزويلي؟ من لا يرى الفرق في الكيف، الفرق في العبقرية، الفرق الحيويّ بين هذين الخيارين أو هذين النوعين من المحاكاة الساخرة؟ لأي شيئ كان سارتر وفيّا دائما للصديق بيار -الذي -لا -لا يكون -هنا أبدا. إنّه قدر هذا المؤلف أن يجعل

---

1 مقال لجيل دولوز "كان معلمي" ترجمة الأستاذ فتحي المسكيني من عدد المجلة التونسية للدراسات الفلسفية 41/40، 2006 ص 10.

2 نفس المرجع ص 8.

3 نفس المرجع ص 8.

الهواء النقي يمرّ حين يتكلّم، حتى ولو كان هذا الهواء النقيّ، هواء الغيابات، صعب التنفس"[1] فعلا لقد كان سارتر معلما لأنه عرف كيف يجمع ويجسد أفكاره للجيل السابق في كل جامع "ذاك الذي تكون فيه السياسة والمخيال والجنس واللاوعي والإرادة مجتمعة ضمن حقوق الكل الإنساني، نحن نقتات وجودنا اليوم، والأعضاء مشتتة. كان سارتر يقول عن كافكا: إن أعماله هي ردة فعل حرّ وموحدة على العالم اليهودي –المسيحي لأوروبا الوسطى، إن رواياته هي التجاوز التآلفي لوضعه كإنسان، ويهودي، وتشيكي، وخطيب ناشز، ومسلول، إلخ. بل سارتر نفسه أعماله هي ردة فعل على العالم البورجوازي كما وضع موضع سؤال من قبل الشيوعية. إنها تعبر عن التجاوز لوضعه الخاص كمثقف بورجوازي، وتلميذ سابق لدار المعلمين وخطيب حر ورجل قبيح (بما أن سارتر غالبا ما قدّم نفسه على هذا النحو)... إلخ: كل الأشياء التي تنعكس وتتصادى في حركة كتبه"[2]

2 - سارتر وهيدغار:

يمكن الإشارة إليه في دلالات الحوار الهيدغاري السارتري في ما يخص التدبّر الفلسفي في ماهية الإنسانوية وقد وردت الرسالة حول الإنسانية كردّ للإشكالية السارترية للإنسانية ضمن المحاضرة المعنونة بالوجودية مذهب إنساني، والتي يحدد فيها سارتر الوجودية مذهب يجعل الحياة الإنسانية ممكنة على وجه الأصالة والصدق وليس علو وجه الجبن و"النذالة" و"سوء النية" ولكي يكون ذلك ممكنا كان وجوبا علينا الانطلاق من حقيقة مطلقة اليقين هي حقيقة الذاتية كما وردت في الكوجيتو وهي تمثل الأطروحة الرئيسية لوجودية سارتر والتي تحدد محورية الإنسان وتؤسس لكونه مرجعية ذاتية ومشرعا لذاتيته يحصل على الاكتفاء الذاتي الأنطلوجي بكونه حرية عدمية، نفس الأطروحة المحورية التي اتخذ منها هيدغار موقفا نقديا تفكيكيا بطريقة جذرية وذلك في "رسالة حول الإنسانية" والتي عارضها بأطروحته المضادة والقائلة: "إننا نوجد على صعيد توجد فيه الكينونة بكيفية رئيسية"[3].

1 نفس المرجع ص 10.
2 نفس المرجع ص 10.
3 سارتر: الوجود والعدم نفس المرجع ص 36

كان هيدغار محترزا حيال النـــزعات الفلسفية المعاصرة والتي تنتهي "بـــإزم" «isme» مثل «humanisme, existentialisme...» يقول هيدغر إلى درجة أننا لم نعد نفكر ونقتصر على الانشغال بالفلسفة وهدفه من هذا النقد توجيه انفتـــاح الكائن صوب الموضعة l'objectivation اللامشروطة وعلى هذا الأساس تصـــبح اللغة في خدمة الوظيفة الوسائطية، وقد تسقط اللغة تحت طائلة الحكم الدكتاتوري لتصبح بذلك اللغة وسيلة تضع ماهية الإنسان موضع الخطر وأن اللغة تحت هيمنـــة الميتافيزيقا الحديثة للذاتية تزيغ عن أرضيتها الأصلية فتحجب عنا ماهيتها "منـــزل حقيقة الكينونة[1] ويذكر الأستاذ مصطفى كمال فرحات في مقال له بعنوان "حول دستور الإنسانوية فيما بين سارتر وهيدغار"[2] حيـــث يقـــول: "هـــذا الإحتـــراز الهيدغاري في خصوص التمذهب الفلسفي يفضي إلى ما يشبه المطالبـــة بإرســـاء سيجيطيقا خلاصية كعلم للصمت، حيث على الإنسان، قبل أن يتكلم، أن يتأهل من جديد لأن يستدعى من قبل الكينونة ويقبل أن لا يكون له شيئ ذو بال يقوله ويقطع مع الإرادة الباطولوجية لقول أي شيئ بأي ثمن في شأن كل شيئ وضـــدّه وعلى الدوام ضمن "لوغورية "كونية[3].

يقرّ هيدغار بأن إنسانية الإنسان تكمن في ماهيته ويعرّف إنسانيته بالعودة إلى أصلها التاريخي إلى العهد الروماني حيث تم احتواء مفهوم ممارسة البايـــديا paideia اليونانية لصالح مفهوم المواطن الروماني ضدّ البرباروس الغربـــي الأجنبـــي وكـــذا نفس الشأن بالنسبة لإنسانوية النهضة الأروبية والقرن الثامن عشر عصـــر التنـــوير (غوته وشلر وفنكلمان...) وصولا إلى تعبير الإنسانية على الكرامة والحرية إلاّ أن الانوجاد التاريخي في معنى إكسستانس لا يسند للإنسان في ماهيته أي كيفية وجود الإنسان والتي تكمن ماهيته في إنوجاده تاريخيا وما هو حسب اعتبار هيـــدغار إلاّ كينونة هنا دازاين وميزته الأساسية أنه منخرط ضمن مضاءة الكينونة وانفراجهـــا وتلك المضاءة الانفراجية تشكل العالم من هذا المنطلق. يعمق هيدغار النقد لموقف

1 هيدغار : رسالة حول الإنسانوية، نفس المرجع ص 43.

2 مداخلة بالملتقى العالمي الذي تنظمه الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية أيام 22-23-24 مارس 2005 بنـــزل الحمامات.

3 نفس المرجع السابق مقال الأستاذ مصطفى كمال فرحات ص 10.

سارتر الوجودي فإذا كان سارتر صاغ مبدأ الوجودية "الوجود يسبق الماهية" فهيدغار يأخذها هنا بمعنى إكسستانسيا بالمعنى الميتافزيقي الخالص، يتضح من منظور هيدغار أن المبدأ الأول لسارتر إنما يبرر ويشرّع للوجودية وليس له أي نقطة تقابل مع "الكينونة والزمان" لنثبت في الأخير أن لا وجود لصلة تجمع فكرة الكينونة الهيدغارية بالوجودية السارترية.

إلا أن سارتر لم يردّ على هذا النقد الهيدغاري[1] واكتفى بالإحالة إلى هيدغار في مؤلفه" الوجود والعدم" الأعمال اللاحقة إلى حدّ قوله في "نقد العقل الجدلي "حالة هيدغار أعقد من أن أعرضها هاهنا"[2] ربما لعدم قدرته على مواجهة الميتافزيقا وأولوية الذاتية ووضعها موضع السؤال، نخلص إلى أنه لا التقاء ممكن بين سارتر وهيدغار للتعارض الكلي بينهما.

3 - سارتر وموريس مارلوبونتي:

هل من علاقة ترابط بين الفيلسوفين؟ هناك تصادم في المفاهيم وتناقض في الإشكاليات وقد جاد علينا فشل العلاقة بين موريس مرلوبونتي وسارتر إمكانيات لدراسة التباينات القائمة بين نسقين فكريين والقطيعة بينهما ويعزى ذلك لاختلاف المنطق الأنطولوجي المتحكم في نظرة كل فيلسوف منهما حول تحديد الإنسان ولكن ألا نجد في وجوديتهما اهتماما مشتركا يجمعهما ويمكننا من قراءته في مؤلفاتهما تخلق صداقة فلسفية تتجاوز الوعي الشقي وتبتعد على التباهي بالذات لتنفتح على العالم ولكي تعبر عن الطرق التي نكون "قد دخلنا الكوني بفضل ما نملك من ميزة"[3] لأن "كل إنسان هو كل الإنسان بصفته كونيا فريدا"[4] ويقود نفس الاهتمام بالوجودية في معناها الواقعي كلا من مرلوبونتي وسارتر إلى الفينومينولوجيا وهي ضد العقلانية المتفائلة لبرنشفيك والحدس البركسوني، لقد كان كل من سارتر ومرلوبونتي متجاورين من خلال اليقظة رغم تباين مسارهما.

Michel Haar, La philosophie française entre phénoménologie et la metaphysique. PUF 1999. p. 37. 1

Ibid. 2

(M): «Le langage indirecte les voix du silence» in: Merleau-Ponty Signes; p. 55. 3

Sartre(JP): Ll'universel singulier», in: Situations IX, Op.Cit, p. 188. 4

انشغال مشترك يبقيهما على نفس الاختيار وفي وحدة موضوعية وقد ذكر بـــذلك سارتر مستحضرا اهتماماته الأولى "كنّا نملك نفس الوسائل (...) لأننا كنا علـــى ضفة واحدة"[1] وفي تبيان للعلاقة الممكنة بين الوجود والعالم وعلاقتهما بـــالتفكير يشير مرلوبونتي بأن "التفكير لا ينسحب من العالم نحو وحدة الـــذات كتأســـيس للعالم، فهو يتراجع حتى يرى انبثاق مختلف أشكال التعالي، ويوسع الخيوط القصدية التي تربطنا بالعالم التي يظهرها. إنه بمفرده وعي بالعالم لأنـــه يكشـــفه كغريـــب ومفارق"[2] ويطرح سارتر السؤال إذا كنا ننشد البقاء السهل الممتنع للوعي الذهني كوصف للعالم أفلا تكون الفينومنولوجيا كلمة لا طائلة منها؟ فعلا إذا كانـــت لا تعني غير الوصف فأين يمكن للوعي أن يتجذر وللفكر أن يتحين مع وصف للعـــالم وللأشياء ولذلك اختار كل من سارتر ومرلوبونتي لســـبيليهما رغـــم رفضـــهما النـــزعتين التجريبية والذهنية والخضوع للحدث والتطـــرف المثـــالي، دون تـــرك الفينومنولوجيا المجال للجدلية وأن تدمج الجدلية في الفينومينولوجيـــا وهنـــا عـــود للإمكان المشترك بينهما وفي محاكاة صارخة لسارتر ولكن في اتجاه مغاير يقدم لنـــا مرلوبونتي الوعي: بأن كل وعي متوقع للشيئ هو في نفس الوقت وعي غير متوقع في العالم حيث يقول مرلوبونتي "إذا قدّر للهذيان أن يكون ممكنا فلابد للوعي أحيانا أن يتوقف عن معرفة ما يفعل، وإلا فإنه يصبح وعيا مؤسسا للوهم، وهـــو وإن لم ينخرط في ذلك فلن يكون هناك مكان للوهم"[3]، بينما سارتر بقبولـــه للكوجيتـــو الديكارتي وكما يقول: "وعيا تلقائيا لإدراكي مؤسسا لوعي الإدراكي"[4] وكيـــف يمكنني فهم قدرتي على الإفلات من ذاتي وفي أن وعي يمكن تلقيه من الخارج، وأن مسار الهوية لا بد له أن يتحقق عبر العالم والآخرين"[5] لكن هذا الوعي يمكنـــه أن يتناسى ما يفعله كما أكد سارتر على أن "المعرفة هو أن نعرف بكوننا نعرف "أي مرتكز على التفكير "إن التفكير المحض كحضور بسيط للذات المفكرة في علاقتـــها بالذات المفكر فيها هو في الوقت ذاته صيغة أصلية للتفكير وصيغته المثالية، تلك التي

1 Sartre(JP): « Merleau-Ponty vivant» reproduit dans: Situations IV, p. 190.

2 (M): Phénoménologie de la perception, Op.Cit p. VIII. Merleau-Ponty

3 (M): Phénoménologie de la perception, op. p. 396. Merleau-Ponty

4 Sartre(JP) L'être et le néant. Gallimard. Paris1992, p. 19.

5 Ibid. p. 144.

على أساسها يظهر التفكير غير النقي والتي يعطي مسبقا، وتلك التي يجب امتلاكها على نحو من التطهر"[1] نفس الفكرة نجدها عند مرلوبونتي في الجمع بين التفكير والوعي "في الواقع، إن ما بين ذاتي التي فكرت للتو في هذا، وذاتي المفكرة فيما تم التفكير فيه تتوسط كثافة زمانية، ويمكنني أن أشك فيما إذا كانت تلك الفكرة السابقة لا تزال كما أراها الآن"[2].

نلاحظ أن مرلوبونتي مهتّم بإعادة التفكير أكثر من سارتر وإظهار المسافة الفاصلة بينهما عند الانطلاق من الأنطولوجيا السارترية القائمة من ثنائية الشيئ في ذاته والشيئ لذاته وكيف يعتبر مرلوبونتي التواصل بين الذي يربط الذات بالموضوع أساسيا، ذلك يحيلنا إلى محاولة استخراج هذه الاختلافات ولعلنا أدركنا أن الفارق يكمن في الأسلوب بين سارتر ومرلوبونتي ولا يكمن السبب في التناقض ولا الفارق الحدسي الأساسي وإنّما لطريقة مختلفة في ترسيخ المشروع في الحدس أو تمطيط الحدس ليصبح مشروعا.

في البداية تظهر لنا التناقضات المفهومية في مواجهة أنطولوجيتين وإيتيقتيين وعلمي جمال. ولكن اختلافهما الأسلوبي هو اختلاف فقط في طريقة التفلسف فالأول ينطلق من أنطولوجيا في حين أن الثاني يعتبرالأنطولوجيا نقطة وصول وما التباين إلا كما ورد على لسان مرلوبونتي "بقدر ما هو شخصي وعام فهو ممكن لأنه فلسفي"[3].

وأبلغ ما قيل على العلاقة بين سارتر ومرلوبونتي قول سارتر: "لا أزال أذكر وجهه الليلي -حين افترقنا عند شارع كلود برنار - الخائب والمنقبض فجأة ويظل في داخلي جرح دام مصاب بالحسرة وتأنيب الضمير مع شيئ من الحقد. وتتلخص صداقتنا في تغيرها على الدوام في ذلك لا لأني أعطي اللحظة الأخيرة نوعا من الامتياز ولا لاعتقادي بأن ذلك مثقل بقول حقيقة حياة بل في كل هذا. نعم فكل شيء قد استجمع: فكل الصمت الذي اعترضني بداية من سنة 1950، وكل شيئ هنا جامد في هذا الوجه الصامت. وبالمقابل فقد يحدث أن أشعر اليوم بأزلية غيابه

1 Ibid. p. 194.

2 Merleau-Ponty (M): Phénoménologie de la perception, op. p. 397.

3 Merleau-Ponty (M): Les aventures de la dialectique; p. 275.

كصمت معتمد"[1] وفي نفس السياق يواصل سارتر القول: "لم نكن نرغب في تحقيق وحدة مذهبية أو حتى منهج: فقد بقينا منفصلين لكن في تبادل، (...) كل واحد منا يدرك أن العمل الغريب والمعادي الذي يتحقق عند الآخر هو تطور غير منتظر لعلمه"[2].

4 – سارتر وفوكو:

لكل فيلسوف موقعه الفكري الذي يؤثّر به على مجتمعه وما يجمع الفيلسوفين هو كفاحهما من أجل حقوق الإنسان ضدّ التوتاليتارية رغم انتماء كل واحد منهما إلى تيار. فكان سارتر وجوديا وفوكو إبستيميا بنيويا كانا الفيلسوفان نموذجين للمثقف إلى درجة أنه يمكننا القول بحلول فوكو محل سارتر في تمثيل المثقف الفرنسي أمام العالم إلا أنّه قدم لنا مفهوما جديدا لدور وقانون المثقف كما آشار إلى ذلك بيار بورديو، إنّ ميشال فوكو "أحدث قطيعة مع الرغبة الشاملة فيما أسماه بالمثقف العام ليقدم لنا البديل بالمثقف الخاص الذي لا يتحدث بصفته أستاذا للحقيقة والعدل بل يكتفي باكتشاف حقيقة السلطة وأصحابها"[3].

يذكر سارتر في تحليله للعلاقة بين تكوّن اختصاصي المعرفة العلمية أي المثقفين وتشكل العلوم والمعارف الحديثة من جهة والطبقة البورجوازية من جهة أخرى بتحليل ميشال فوكو للعلاقة بين المعرفة والسلطة، وتشكل العلوم الإنسانية بصفتها تكنولوجيا للسلطة في خدمة سيطرة الدولة الحديثة على المجال والبشر الذين يجبون في أرجائه. كما يذكر تحليل سارتر بتحليل أنطونيو غرامشي للمثقفين العضويين فالمثقف العضوي الذي تحدث عنه قرامشي والمثقف الكوني الذي حاول سارتر أن يرسم صورته مع صعود الطبقة البورجوازية في أوروبا هو منتوج تاريخي.

لقد سقط كل من سارتر وفوكو في نوع من التطرّف اللفظي غير المقبول وغير المفهوم إلا أن البعض يجزم بأن انتماء سارتر وفوكو إلى صفوف اليسار المتطرف في الستينات والسبعينات حمى فرنسا من موجة إرهاب كادت تعصف بها

---

1 Sartre(JP): "Merleau-Ponty", reproduit dans Situation IV, Op.Cit., p. 286.

2 Ibid., pp 193-194.

3 جريدة لموند 27 جوان 1984.

لولا تدخل واستيعاب وامتصاص هذه القوى الصاعدة في الساحة الاجتماعية، لذلك يعد كلا الفيلسوفين مفكرا ناقدا ساعد المجتمع على التصعيد الثوري إلا أن هذا المثقف النقدي يصبح في حالات مصدر إزعاج للسلطة رغم تقديمه لها خدمة جليلة أفضل من المثقف المثالي الذي يساند السلطة، إلا أن فوكو لم يقتصر على ذلك بل تجاوز الحدود في نقد مؤسسات المجتمع الليبرالي فزعزع أسس الديمقراطية وماهى بينها وبين أنظمة الاستبداد الشيوعي.

5 - سارتر والماركسية:

علاقة سارتر اليساري بالماركسية والاشتراكية علاقة مثيرة للالتباس والجدل لاتخاذه موقفا نقديا وصارما من النظرية الماركسية ومنهجها الجدلي وتطبيقاتها تلك العلاقة القلقة بين الحزب الشيوعي الفرنسي أفرزت عدّة أعمال أهمها "نقد العقل الديالكتيكي و"المادية والثورة" و"القضايا الماركسية" و"شبح ستالين"، فالحرب هي التي نبهت سارتر ليترك الفينومينولوجيا ويهتم بالماركسية.

كان سارتر ساخطا منذ صغره على الرأسمالية والطبقة البورجوازية فنعتهما بالخبث والخسة والفساد فكل من الرأسمالية والبرجوازية قدما لنا نمطا سياسيا متمثلا في الفاشية أما الاشتراكية حسب اعتبار سارتر بإمكانها خلق مجتمع حر وأصيل وإنبثاقها لا يكون إلا من لدن الطبقة العاملة فانتقد بذلك الاتحاد السوفياتي وفضاضته في عهد ستالين ومع احتلال الاتحاد السوفياتي أوروبا الشرقية انتهاء الحرب وبداية الحرب الباردة تغيرت نظرة سارتر وحاد عن فكرته "إن من يدعم الشيوعية فإنه يدعم أسباب الحرية "نادى سارتر بضرورة تحرير الطبقة العاملة وفضح وجود معسكر العمّال العبيد في الاتحاد السوفياتي وكتب مقالته الشهيرة عام 1952 "الشيوعيون والإسلام" ثم كتب مقال "شبح ستالين" ولكن الماركسية بقيت في نظره الفلسفة الوحيدة القابلة للتطبيق في القرن العشرين إلى حد اعترافه بالقول "لا يمكن للوجودية أن تحل محل الماركسية فالماركسية وحدها هي الفلسفة الصحيحة في العالم الحديث أما ما تستطيع أن تقدمه الوجودية من عون فهو أن تساعد الماركسية بوصفها الفلسفة التي تمكن البروليتاريا من إنجاز الوعي

الذاتي والأصالة"[1] ويطرح في كل من مقالتيه "المادية والثورة" و"الماركسية والثورة" عدة أسئلة مرتبطة بالماركسية، الفكر والحركات وسؤاله الأول محاولة لخلخلة الفكر الماركسي من التشكيك بين النظرية والتطبيق: هل المادية وأسطورة الموضوعية ضروريان فعلا لقضية الثورة؟ وهل لا يوجد انفصال بين عمل الثورة وإيديولوجيتها؟

تعامل سارتر مع الماركسية باحترام فائق، لا بانقياد أعمى، واستثمر أدواته المنهجية في نقد الفكر الماركسي، ولم يكن هدفه تسفيه ذلك الفكر، وإنما تقويمه لأنه آمن بأن الماركسية هي نظرية الطبقة العاملة وفلسفتها في الفعل الثوري، كما هي فلسفة العصر. وفي كتابه الذائع الصيت "نقد الفكر الجدلي" حاول دحض فكرة ديالكتيك الطبيعة والحتمية التاريخية، وفكرة وجود قوانين موضوعية خارجية تسيّر التاريخ الإنساني، فاسحاً الفرصة للوعي والإرادة الإنسانيين في صنع التاريخ. وانتقد بشدة كل ما يتعلق بمصادرة الحرية الفردية داخل الإطار البيروقراطي للدولة الستالينية، والممارسات الاستبدادية لتلك الدولة في علاقتها مع مواطنيها، ومع الدول التي كانت يومها في ضمن المعسكر الاشتراكي، ولا سيما خلال أحداث المجر وبولونيا وربيع براغ. كان سارتر على وفاق نسبي مع فكر ماركس، لكنه لم يكن كذلك مع الماركسيين، ومع الماركسية بصيغها السائدة، مثلما تجسدت في تجربة الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية، وفي التنظيمات الشيوعية في أوروبا الغربية.. كان يؤمن بثراء الماركسية ويقول: "إننا لا نطلب شيئاً من الماركسية سوى أن تعيش، أن تنفض عنها غبار كسلها الفكري المجرم لتعطي الجميع، دونما امتيازات، ما يتوجب عليها أن تعطيه". ولقد عانى سارتر من سوء فهم الماركسيين والشيوعيين له، ولطروحاته.. يقول: "إن أدعياء الماركسية لا يعيرون الآخرين شيئاً أبداً - وعذرهم هو فقرهم - وعندما لا يفهمون نصاً من النصوص يتصورون أن مؤلفه غبي على شاكلتهم"[2].

---

1 المجلة التونسية للدراسات الفلسفية بعنوان "سارتر المتعدد" في عدد مزدوج 40-41 طبع العدد بدعم من المركز الفرنسي للتعاون 2006.

2 http://www.marefa.org/index.php/المعرفة

6 - المفكرين العرب الذين كتبوا حول سارتر وآثاره:

التقت أفكار سارتر ووماوقفه مع مطامح الشعوب العربية المتطلعة للتحرر وجسم شخصه أمالها القومية وأخذ على عاتقه تحمل أخطاء التاريخ الأروبي ومناصرته للشعب الجزائري في استقلاله وانحيازه الصهيوني في فلسطين ورفضه لجائزة نوبل والتزامه بقضايا التحرر أثركل ذلك على العرب فترجمت دار الآداب ببيروت مؤلفاته للقارئ العربي والكتب المترجمة إلى العربية هي: "سيرتي الذاتية" و"الوجودية مذهب إنساني" و"الغثيان" و"مسرحية الذباب" و"الدوامة" و"تعالي الأنا موجود" و"نظرية الانفعال" و"سن الرشد" و"مختارات من المسرح العالمي" و"الغرفة" و"مسرحية الأبواب المقفلة" و"الجحيم" و"الشيطان والإله الطيب" و"الاشتراكية الوافدة من الصقيع" و"عارنا في الجزائر" و"مسرحيات سارتر" و"ما الأدب" و"شبح ستالين" و"وقف التنفيذ" و"الحزن العميق" و"المادية والثورية" و"عاصفة على السكر" و"الوجود والعدم" و"المومس الفاضلة" و"دفاع عن المثقفين"، وينصحنا الدكتور سهيل إدريس بوجوب قراءة سارتر كوحدة غير منفصمة إذا أردنا فهم فلسفته فكان للوجودية عظيم التأثير على الأدب والفكر والفلسفة العربية وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر من اهتم بفكر سارتر وفلسفته وكتب مقالات حوله أمثال: سهيل أدريس وعايدة مطرجي إدريس وعبد الرحمان بدوي وهاني الراهب ووليد إخلاصي ومحمد القصاص ومحمد غنيمي هلال وطه حسين الذي جعل مجلته شبيهة "بالأزمنة الحديثة "السارترية وإدوارد سعيد "سارتر والعرب" وعبد الكبير الخطيبي "دموع سارتر" وفتحي المسكيني ترجمته لمقال جيل دولوز "كان معلمي" وعبد السلام بنعبد العال "قليلا من سارتر... ومن الهواء النقي "ومقال آخر بعنوان: "المثقف كامو والمثقف سارتر "عباس بيضون المثقفون الآن "وكتاب بعنوان "سارتر والفكر العربي المعاصر" عن دار الفارابي بيروت لأحمد عبد الحليم عطية والقائمة تطول ممن اهتم بالفيلسوف الأديب والروائي بالإضافة لقائمة موازية ممن كتب عن سارتر باللغة الفرنسية من العرب فوجدوا لفلسفته الوجودية والإنسانية علاقة بالتراث والتصوف والفن وثمة من أكد على علاقتها بالماركسية في رغبة لحل مشكلات الواقع العربي بطريقة ثورية كالبحث أولا عن الاستقلال وثانيا الازدهار الاجتماعي وكأنّ سارتر عربي تنمّ أعماله

عن الوضع المأساوي والواقع المرير للعرب فبدت لهم فلسفته وكتاباته بصيصا من الأمل لحل القضايا المرهقة آنذاك.

ولا نغفل عن ذكر الآثار التي تركها لنا سارتر ككنز لا ينضب توهج أفكاره كلما بحثنا وقلبّنا وفكرّنا ونقدنا وقارنا بينه وبين أي فيلسوف آخر. ونذكر بأننا لم نأت على كل العلاقات التي كانت بينه وبين العديد من الفلاسفة وبينه وبين الشخصيات السياسية كلقائه يوم 9 مارس1967 بجمال عبد الناصر ولقائه التاريخي في كوبا مع فيدال كسترو وشي غيفارا 1960 وخروشوف 1962 والعديد من المحطات الهامة في فلسفته.

آثار ومقالات وروايات ومسرحيات جون بول سارتر:

- مقال ملخص لنظرية العواطف 1939.
- مقال سيكولوجية الخيال 1940.
- رواية الغثيان 1938.
- مجموعة قصص قصيرة بعنوان المودة 1938.

وتلك الأخيرة تتناول الأفكار الوجودية في التغريب والالتزام والوجود الإنساني عبر الفن بشكل درامي.

- كتاب الوجود والعدم 1943.

ويتناول فيه شرط الإنسان بالنسبة لذاته وبالنسبة للعالم الخارجي وللأفراد الآخرين.

- مقال الوجودية 1946.
- ثلاثيته الروائية الطريق إلى الحرية 1945-1946.

وتظهر فيها فكرته الأساسية ككاتب ملتزم موضحة في مسرحياته التي تعالج القضايا الأخلاقية.

- رواية الذباب 1943.
- رواية لا مخرج 1947.

وترى سارتر يقدم فيها، جحيما كحكم ضروري لا مهرب منه للآخرين.

- عدة مقالات نقدية؛ عن **بودلير** 1947 **وجان جينيه** 1952.
- كتاب الكلمات 1964. ويتناول فيه سيرة حياته.

- *L'Imagination*(***Imagination: A Psychological Critique***1936).
- *La Transcendance de l'égo* (***The Transcendence of the Ego***, 1937.)
- *La Nausée*(***Nausea***, 1938).
- *Le Mur*(***The Wall***, 1939).
- *Esquisse d'une théorie des émotions* (***Sketch for a Theory of the Emotions***, 1939).
- *L'Imaginaire (**The Imaginary**)* 1940, lit. "The Unconscious".
- *Les Mouches* (***The Flies*** 1943) a modern version of the ***Oresteia***.
- ***L'Être et le néant (Being and Nothingness)***, 1943.
- *Réflexions sur la question juive (**Anti-Semite and Jew***; literally, *Reflections on the Jewish Question*), 1943 .
- *Huis-clos (**No Exit**)*, 1944.
- *Les Chemins de la liberté*(***The Roads to Freedom***)trilogy, comprising:
- *L'Âge de raison*(***The Age of Reason***), 1945 .
- *Le Sursis*(***The Reprieve***). 1947.
- *La Mort dans l'Âme (**Troubled Sleep***, title formerly translated as *Iron in the Soul*, literally "Death in Spirit"), 1949
- *Morts sans sépulture (Deaths without burial*; aka *The Victors)*, 1946.
- *L'Existentialisme est un humanisme* (***Existentialism is a Humanism***).
- *La Putain respectueuse* (***The Respectful Whore***) 1946.
- *Qu'est-ce que la littérature ?(**What is literature?***) 1947 .
- *Baudelaire*, 1947.
- *Situations*, 1965- 1947.
- ***Les Mains sales** (Dirty Hands*, 1948).
- "Orphée Noir" (Black Orpheus), introduction to *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache.* edited by **Léopold Sédar Senghor**, 1948.
- *Le Diable et le bon dieu* (***The Devil and the Good Lord*** 1951).
- ***Les Jeux sont faits*** (***The Game is Up***, 1952).
- *Saint Genet, Actor and Martyr*, 1952.
- *Nekrassov*, 1955.
- ***Existentialism and Human Emotions***, 1957.
- ***The Problem of Method***, 1957.

- *Les Séquestrés d'Altona* (***The Condemned of Altona***, 1959).
- *Critique de la raison dialectique*(***Critique of Dialectical Reason***, 1960).
- "Preface" to **Frantz Fanon's** ***The Wretched of the Earth***, 1961.
- ***Search for a Method*** (English translation of preface to *Critique*, Vol. I), 1962.
- ***Colonialism and Neocolonialism***, 1964.
- *Les Mots (**The Words**)*, 1964, autobiographical.
- *L'Idiot de la famille* (*The Family Idiot*) 1971-1972 - on **Gustave Flaubert**.
- *Cahiers pour une morale (**Notebooks for Ethics**),* 1983, 1947-48 notes on ethics.
- *Les Carnets de la drôle de guerre: Novembre 1939 - Mars 1940*(***War Diaries: Notebooks from a Phony War 1939-1940***), **1984**, notebooks from Sartre's time in the **Phony War** of 1939-1940.

ميشيل فوكو

(1984-1926)

ميشيل فوكو ورفض الانغلاق في العقل اكتمالا
أو
بين مراقبة الجسد وتدبّر الحياة

عمر بن بو جليدة

باحث في كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة – تونس

في حياته:

ولد "ميشال فوكو" عام 1926 ببلدة غرب وسط فرنسا لأسرة ريفيّة وكان والده طبيبا جرّاحا، يأمل أن يكبر ابنه ويشاركه مهنته. ولقد عانى "ميشال فوكو"اكتئابا حادّا بلغ به حدّ محاولة الانتحار. ولعلّه بسبب هذه التجربة أو ربّما رغما عنها أصبح مولعا بعلم النّفس فتحصّل في ذلك على إجازة إضافة إلى إجازته في الفلسفة.

انضمّ "ميشال فوكو" إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي من عام 1950 إلى عام 1953 عن طريق "لويس ألتوسير" ولكنّه ما لبث أن تركه.

تحصل "فوكو" على شهادة الأستاذيّة عام 1950 وعمل محاضرا بدار المعلّمين العليا ثمّ سرعان ما تقلّد منصبا في جامعة "ليل"فحاضر في علم النفس مابين 1953-1954 ونشر عام 1954 أوّل كتاب له بعنوان "المرض العقلي وعلم النفس" ولئن حاول الانصراف عن التدريس، فقد عين سنة 1954 مندوبا عن فرنسا بجامعة "أوبسالا" بـ "السويد" ولكنه غادر هذ المنصب سنة 1958 إلى منصب آخر بـ "وارسو" ثم بـ "هامبرغ"ولم يدم ذلك إلاّ فترة وجيزة عاد على إثرها إلى فرنسا عام 1960 ليواصل أبحاثه ويتحصّل على الدكتوراه سنة 1961 بعد أن قدّم بحثا بعنوان "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ" وآخر تضمّن ترجمة وتعليقا على أنثروبولوجيّة "كانط". انتقل "فوكو" إلى جامعة "تونس" عام 1966 وقد أضحى واحدا من أبرز المفكرين الممثّلين للموجة الأحدث في محاولة تقويض الوجوديّة شأنه

شأن "ليفي ستراوس". وفي نفس السنة نشر كتابه "الكلمات والأشياء". ولمّا عبر "فوكو" عن بعض الشكوك حول الماركسيّة أثار غضب الكثير من النقاد اليساريّين. فعاد إبّان ثورة ماي 1968 إلى فرنسا وسرعان ما انتسب إلى جامعة "فنسين" ثمّ انتخب لاحقا ليحتلّ كرسيّ "تاريخ نظام الفكر "في "كوليج دي فرانس" وقد نشر كتابه "حفريّات المعرفة" عام 1969 وممّا ساهم في تسييس أعمال "فوكو" أنّه شارك في تأسيس مجموعة المعلومات الخاصّة بالسجن من خلال كتابه "المراقبة والمعاقبة". وقد شرع لاحقا في كتابة مشروع "تاريخ الجنسانيّة". و لم يقف "فوكو عند مزاولة العمل الفلسفيّ بالمعنى التقليدي بل إنّه قد أثبت إمكانيّة ذلك من خلال التحقيق الصحفي ارتباطا بالوضع الرّاهن الأمر الذي اتضح جليّا في تغطيته للثورة الإيرانيّة. أمّا وفاته فكانت ببارس يوم 25 جوان 1984.

تقديم:

قد يبدو واضحا أن المبالغة في إجلال العقل تفضي إلى جملة من الاحراجات الخطيرة التي تستلزم إعادة النظر في جوهر العلاقة التي تشدّنا إلى كل من العقل والعقلانية التي سادت، والتي مارست الاستبعاد والتهميش وكانت المسرب إلى تأسيس حداثة تداخل في مستواها المعرفي بالسلطوي، ليشكل وعيا اجتماعيا ثقافيا قائما على استبعاد الآخر: **فكيف خلخلت فكرة الاختلاف والغيرية إذن، أركان المعقولية؟ وكان أن أعادت النظر في ترتيب علاقتنا بأنفسنا؟**

إننا نبحث هاهنا عن تميؤ تصبح معه إمكانية التفكير في نصوص فوكو علامات مضيئة لا بعناوينها بل بسياقاتها القوية واقتدارها على توليد إعضالات جديدة. إن غرضنا هو أن نعمل في أفق هذا الرهان، من أجل ذلك فإنه قد بدا لنا أن دراسة الطرح الفوكوي لمسألة الجنون والسلطة والجنس والخطاب والحقيقة... إنما تميكل القضية برمتها وتقف عند أبعادها. ولما كان "العقل هو مفتاح الحداثة والمعقولية هي سبيل التحديث"[1] راح فوكو يبحث عن مرتكزات العقلانية، إنه في هذا السياق الدقيق شرع "فوكو" في ارتسام مهمة طريفة: تتمثل في إعادة تحليل ودرس مسألة

---

1 فتحي التريكي *"الحداثة والمعقول"* في، *فلسفة الحداثة*، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص 27.

تغير وتحول أخلاقيات المجتمع تلك الأخلاقيات التي يطرأ عليها التبدل، ذلك أن لكل مجتمع إكراهاته وقوانينه القسرية، وكل من يخترق هذه القوانين سوف يقصى، ويستبعد.. وليس أقل الأمارات على ذلك أن "الجنون" كان عنوان تهميش: إلا أن مقصود "فوكو" هو الحفر أركيولوجيا لتوضيح أن "الجنون" ظاهرة مجتمعية... الأمر الذي حدا به إلى رفض استخدام منهج الطب النفسي. "ومن هنا كانت راهنيته وقدرته التفجيرية لكل ضروب اليقين الزائف أو لكل ما يريد أن يترسخ ويتأبد حينما يسود ويقدم ذاته كإمكانية وحيدة بها يعي الناس تاريخهم"[1]

1 – فوكو وإجبار الحداثة على أن تعي ذاتها كإشكال:

لقد أراد فوكو أن يقف عند جذور العقلانية الغربية (= الحداثة). ويلفت نظرنا في هذا الطريق الذي انتهجه لاستجلاء فرق لطيف بين العقل والجنون، تدبر من خلاله نسبية وتاريخية هذه العقلانية. وكشف "أن تاريخ الجنون هو على الأرجح تاريخ الآخر ما هو بالنسبة لثقافة ما، باطني وغريب معا، ومن ثمة ينبغي استبعاده (= حتى يطرد خطره الباطني) ولكن بتغليق الأبواب عليه (= للحد من غيريته)"[2]. وقد ظفر بمكاسب مبتكرة، تحضنا على الخوض معه فيها، ذلك أن هذا

---

1 صدر *"تاريخ الجنون"* في طبعات ثلاث بالفرنسية:
الأولى: *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'age classique*. Ed Plon 1961
والثانية صدرت معدلة في نفس الدار 1964
والثالثة ظهرت سنة 1972 عن دار Gallimard وذلك بعد تنقيح العنوان *Histoire de la folie à l'age classique*
كما ترجم هذا الكتاب إلى الانجليزية تحت عنوان" الجنون والحضارة" madness and civilization وصدر عن دار نشر Vintage press
وأخيرًا ترجم إلى العربية تحت عنوان *"تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"* ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006.
وفي الأصل" تاريخ الجنون" هو أطروحة فوكو لنيل الدكتوراه (Thèse principale de doctorat de la philosophie) وقد ناقشها في 20 ماي أيار 1961 أمام لجنة ترأسها هنري غوييه، وضمت جورج كانغليم ودانيال لالغاش، كان العنوان الأصلي للأطروحة *"العقل واللاعقل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"*، ثم كان المؤرخ Philippe Ariès وقد فتنه المخطوط من دافع عنه وجعله يظهر/ينشر عند Plon.

2 M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, préface 1996, p. 15
الترجمة العربية: م. فوكو، *الكلمات والأشياء*، ترجمة مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 27.

السياق هو الإطار الإشكالي عينه الذي تكوّن فيه المفهوم. ولا يسعنا هنا إلاّ التسليم بأن الفلاسفة ما فتئوا هم أنفسهم يؤكدون أنّ التفكير المعاصر هو تفكير في الاختلاف والتعدد. بل قل إعادة الاعتبار إلى الهامش الذي وحده يستطيع تصديع وهمية أهمية المركز.

وتحتاج هذه العناصر أن تأتلف فيما بينها ائتلافا يحقق الإفلات من الوقوع في المغالطة من جديد، فالتأسيس الذي قامت به الحداثة إنما هو ضرب من النضج العقلي، ولسنا نريد هنا التقليل من هذه الظاهرة ولكننا نبتغي تفجير الغلاف العقلاني للحداثة، فهذا بحث يعمل على زحزحة يقين الحداثة بذاتها، انه يود أن يفكر على طريقة فوكو فيطرح أسئلة مشاغبة ومدمرة، نسفا للتطابق وانفتاحا على الاختلاف على الآخر، المطموس، المنبوذ والمغيب، ألم يخلق فوكو في العقلانية شذوذا وحشيا، ذلك أنّه يوجد في مكان آخر من تلك العقلانية. وليس السؤال عن مرتكزات الحداثة (= العقل، الحرية، التقدم) معاداة أو تقويضا لها، إنّما هو عمل من قبيل النقد يدفع الحداثة إلى الوعي بذاتها كإشكال:

فماهي استتباعات الحداثة ورهاناتها؟ كيف نتعامل مع أنفسنا في ظل الحداثة؟ كيف نتعامل مع كياننا؟ كيف نتعامل مع"الآخر" حينما نصبح ليس نحن؟ وبسؤال جامع: **كيف تكون العناية بأنفسنا في ظل الاختلاف والخصوصية والنسبية؟** هو هذا السؤال الرئيس الذي نحاول أن نضيئه.

لنقل إذن إننا نحاول التدرب على كيفية "التفكير بوجه آخر"[1] حسب تعبير فوكو، كي" لا نخلط بين الكونية والمركزية الغربية الضيقة، فهذه الأخيرة غير تواصلية: بل هي "**استبعادية للآخر**". و"الآخر" ها هنا، ما أحيل على الصمت، وأقصي في الهامش، فلا بد إذن من استنطاق المسكوت عنه واستقدام المقصي، واستحضار المنسي، ومساءلة المهمش. بيد أنّه علينا أن ننتبه إلى أن الآخر" يبدأ حين يبرز الوعي باختلافي، وينتهي عندما نعترف هو وأنا بكوننا نشكل ذواتا مغايرة كما يقول" بول ريكور"[2].

---

1 M. Foucault, *L'usage de plaisir*, Gallimard Paris, 1984 «Comment et jusqu'où, il serait possible de penser autrement?»

2 Paul Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Ed Seuil Paris 1990, p. 197

وانطلاقا من "الذاتية" الديكارتية وصولا إلى ذاتية "هيغل"والتطابق بين الواقع والمعقول، شكل العقل والمعقولية مركز الاهتمام في فلسفة الأنوار وفلسفة التقدم.

إن أبحاث "فوكو" لم تأل جهدا من أجل إثبات أنّه في القرن السادس عشر بالذات وقعت محاولة الاعتراف بصفة الجنون ووقعت محاولة تقنين الالتقاء والاختلاف بين الجنون والعقل، ذلك أن الجنون الحقيقي المعترف به كان مطلق الحرية في التنقل في المدينة على هواه، فوضع الجنون حينئذ غير مقيد.

فكيف حدد المجتمع في وقت ما الوضع الصارم للعقل؟ وقرر قرارا باتا إيجاد وسيلة تفصل بشكل واضح بين المجانين والعقلاء؟ وماهو الإجراء الذي اعتمده الصواب لينفصل عن الجنون؟

إن رهان الكتاب هو هذا: "الجنون لا يوجد إلا في المجتمع" فظاهرة الجنون ليس لها وجود في ذاتها، بل هي من صنع المجتمع، ذلك أن الجنون نوع من الوظيفة الاجتماعية الموجودة في كل المجتمعات، أيا كانت بسيطة أم معقدة: توجد فئة من الأفراد منبوذة لأنّها تتصرف بشكل مختلف، وهكذا يمكننا أن نضبط ما يمكن تسميته بالوضع السوسيولوجي للمجنون: هو ذلك الشخص الحاضر في كل المجتمعات، شبيه بالمريض، وبالمنحرف جنسيا، وعائليا، قريب من الشخص المقدس.

كيف يمكن التعرف على هؤلاء أمام تجانس المجتمع؟ وفيم تتمثل غرابتهم واختلافهم عن سواهم؟

إننا إزاء مجموعة من التصنيفات ومحاولة التعريف لشخص متفرد، غير قابل للإمساك من خلال حقيقته الكلية، إنّه يفلت من كل تحكم ممكن. إن الغريب والمهم في الوقت ذاته أن التعديل الهام الذي حصل في القرن السادس عشر وفي بداية السابع عشر لم يكن علامة الهمام معرفي ولا عنوان مبادرة طبية للإحاطة بالجنون، إنما يعود البدء بفصل المجانين عن الأصحاء إلى أسباب اقتصادية. ولتلك الأسباب أضاع المجنون تلك

الخصوصية السوسيولوجية التي كان يعترف له بها، لّما كان الشخصية الطريفة، شديدة الاحترام. وهكذا فحين ننعم النظر، نجد أن سلسلة من الأحداث الاقتصادية والسياسية والقانونية هي التي هزت الأساسات، وجعلت في النهاية من الجنون مرضا عقليا، ومن المجنون- الآخر- المستبعد- المقصي. إن هذه الطريقة في

التعاطي مع الجنون من خلال الفعل الصارم، كانت دون شك حاسمة في استخدام الحجز، لحبس أولئك الذين "يصلحون للذهاب إلى الجزر" الذين نسميهم دون تمييز دلالي دقيق، "الحمقى"، "الأذهان المستلبة"، و"الغريبـــي الأطوار".

إنّها تجربة قدّت من هندسة عجائبية حيث أن كل ما هو غريب في الإنســـان سيتم قمعه وإسكاته. وإن ذلك لمما يجعل "فوكو" في نصه الجميـــل، يـــربط "دار الحجز" بمستشفيات الجذام، ذلك أن المارستان يجب أن يكون تجسيدا للاستمرارية الأخلاقية - الاجتماعية (= قيم العائلة والعمل) وإذا كان كل شيء منظما لكـــي يتعرف المجنون على نفسه فإنّه من الجلي أن يعرف أنّه "مراقب ومحاكم ومدان"، إن مارستان العصر الوضعي الذي يعود شرف تأسيسه إلى" بينـــال" لـــيس ميـــدانا للتشخيص والعلاج فحسب، بل أيضا فضاء قانونيا، حيث الاتهام والحكم والإدانة.

في هذا الطور من التحليل يوضح فوكو أنّه إنّما يجب أن نعيد النظر في قيمـــة الدلالات التي تنسب إلى عمل "توك" و"بينال": تحرير المجانين، حتى إذا استوى لــــه ذلك، سرعان ما سيوضح أن الجنون لم يكن ما كان يعتقد "الطب النفسي"، فهـــو لا يتجلى إلا وهو شيء آخر غير ذاته، فالمجنون لا يكشف عن نفسه مـــن خـــلال كينونته إلاّ إذا كان ثابت الوجود، والحال أنّه المختلف.

تكشف هذه القراءة في النص الفوكوي، عن قوة تدميرية خطيرة- لما نعتقـــد فيه ونحسبه الحقيقة- تكسبه وضعا مفارقا. وضمن هذه الحالات ستصنف أعمـــال أدبية وفلسفية، كأعمال "نيتشه و"نرفال" و"أرتو"، أي أولئك الذين أسلموا قيادتهم لوجدان فك كل ارتباط وإزاحة كل قيد، وانغماس في هذيان لم يعد يعرف حدودا بين الأزمنة والفضاءات.

وما يلفت النظر هنا هو أن كتاب "تاريخ الجنون"، صـــعب ومـــأزقي في قراءته وترجمته[1] ذلك أنّه يحتفي احتفاءً بالتعدد والاختلاف، غـــائر في مصـــادر المعرفة الإنسانية كثيرًا، ومساراته، متنوعة، قائمة على التغاير والتضاد. وبالتـــالي لا يتسنى أن نلمّ بالقضايا المبثوثة في الكتاب جميعها، كما أنّه يخرج عـــن دائـــرة أحكام السهولة والصعوبة، ليقتحم عالم الإدهـــاش، أي التوليـــف بـــين أكثـــر

1 ترجم إلى العربية أخيرًا: م. فوكو، *تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي*، ترجمـــة ســـعيد بنكراد، المركز الثقافي العربـــي، المغرب، 2006

المستويات تعقيدًا وأكثر التصورات غموضًا، في العناية بما يظهر موضوعًا عاديًا. وإن يكاد فوكو يوقعنا في دوامة الأسئلة المطروحة والأجوبة المفتوحة على الواقع والتاريخ. فتأبّى علينا الاقتحام، إلاّ أننّا عزفنا -قدر الإمكان- عن تناول الجانب التاريخي، وآثرنا أن نستبطن الأفكار وقد تزاحمت. إلاّ أنّه من الحري بنا أن نبين أن لهاثنا كان شديدا، فهاجس فوكو الوقوف على كيفيات إدراك "الآخر"، والتساؤل عمّا عبرت عنه الحداثة من إرادة للسيطرة على "الآخر"باعتباره اختلافًا.

ولكن من المفيد في القصد الذي يعنينا أن نوضح أن الوعي بالحداثة رؤية للعالم قد سبق في الحقيقة ظهورها لفظًا، سيتعلق الأمر إذن بإرجاع الحداثة رؤية للعالم إلى عصر الأنوار أو إلى القرن السابع عشر إذ أن "اختراعات "غاليلي" تدشن إنسانية النهضة"[1] ولا جدال في أن "ديكارت" هو أبرز وجوه الحداثة العلمية والفلسفية.

إلا انه وفي مقابل ذلك إرتأى "هابرماس" أن الحركة الفلسفية لعصر الأنوار شكلت، نقطة تحول جوهرية في مسار الحداثة إذ أصبح العقل، النقد والتقدم، بمثابة الأسس الضرورية للفكر والممارسة، وأدخلت هذه الحركة المستقبل بعدا جوهريًا في الحياة الإنسانية. وفي سياق سعيه إلى الظفر بنحو من التعريف الأصيل والصارم لمعنى الحداثة يذكرنا "هابرماس" أن "هيغل" يرى أن ماهية العالم الحديث تتركز في فلسفة كانط، وأن عصر الأنوار الذي جعل من العقل صنما يعبد، ينعكس ويلمع في فلسفة كانط. وينمي "هيغل" كما يوضح "هابرماس" مفهوما للحداثة، فقد بدأت الحداثة تطرح على نفسها مشكلة العثور في ذاتها على مشروعيتها الخاصة، أو أن تستمد بلغة "هابرماس" ضماناتها من ذاتها، لقد كان لهيغل إذن فضل استشفاف المعالم الأولى للتحولات التاريخية لإهلال الحداثة، مستشعرا أن البشرية دخلت مع الأزمنة الجديدة عهدا جديدا أنجز قطيعة جذرية مع الماضي.. فمن" ديكارت" إلى "كانط" إلى "هيغل" مثلت قيم الحداثة تحولات في رؤية العالم طالت الدين والأخلاق والعلوم والفن، وهي الإرهاصات التي أفضت إلى ولادة المجتمع الحديث.

---

1 J. Baudrillard, *La modernité*, Encyclopidia universalis, p. 552

إلا أن "هابرماس" يستنتج أن إسهام "هيغل" في فهم الحداثة بالرغم من قيمته ينتهي إلى إشكال كما لو أن الحداثة لم تعثر على ضماناتها الخاصة. وتلك هي المعضلة، إلا أنه يستأنف التفكير في البعد النقدي للحداثة، وتعود الروح للنظر الفلسفي الذي حكم عليه "هيغل" بالإغلاق والاكتمال، فهيغل يفهم الحداثة بما هي اكتمال العقل وبما هي مصالحة العقل مع ذاته. إلا أن عدم التناسب بين انغلاق بنية التاريخ ولا محدودية النظر الفلسفي – أي التفلسف بما هو مهمة لا متناهية- يتطلب التحرر من إسار القراءات السائدة، وذلك باستسلاك قراءة جديدة. على أن تعي ذاتها كإشكال، ومن ثمة يكون "فوكو"حداثيا منذ أن نتبين أن ما يسمى بـ "ما بعد الحداثة" إنما هو امتداد نقدي للحداثة[1] أي أن "ما بعد الحداثة" ليس الحداثة في منتهاها، بل في حالتها الوليدة وهي حالة مستمرة..[2] ونحن نلمس إذن أن سؤال الحداثة ليس مجرد سؤال، من بين عدة أسئلة، يتعين على الفلسفة أن تطرحه على نفسها، بل ربما كان هو السؤال المركزي، سؤال الأسئلة الذي يطرحه العصر على نفسه من خلال الفلسفة ليفهم ذاته ويعرف ماهيته ومعناه ويستشرف مآله.

2- الحاضر جدير بالتفكير الفلسفي:

يتجلى عصر الأنوار بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة كزمن، فما نسميه الحداثة هو في بنيته ووظيفته موقف أكثر منه عصر أو فترة زمنية. ومن ثمة يصبح "الحاضر" جديرا بالتفكير الفلسفي، لكن فوكو يرى أننا لا يمكن أن نفصل سؤال التنوير عن سؤال الثورة[3] وإن كان ما يهم كانط ليس الثورة في حد ذاتها، بل الآثار المتبقية في أذهان الناس الذين لم يعيشوا مخاضها.

إن هذين السؤالين – فيما يرى فوكو- يفتتحان الحداثة الفلسفية في الغرب، وأسئلة كانط إنما تصب في طريقة التفلسف التي تهتم باللحظة الراهنة[4]: **ماذا يحدث**

---

1 رضوان زيادة، *صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم*، ص 28

2 Lyotard, *La condition post moderne*, Minuit- Paris 1979 (Cères Edition. Tunis 1994), p. 5

3 فوكو، *كانط والثورة*، يوسف الصديق، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ص ص 11-17.

4 في مقال يحمل عنوانا لافتا هو ريبورتاجات الأفكارLes reportages d'idées (– أنظر *Dits et Ecrits*, pp 706-707) وضح أنّه بدلا من مزاولة البحث الفلسفي بالمعنى التقليدي، يمكن الكتابة بواسطة" التحقيق الصحفي" ارتباطا بالوضع الراهن: أنظر فتحي المسكيني، الهوية والزمان، ص 145.

اليوم؟ ماهو هذا الآن الذي نحيا، ونعيش ونعبر في حقله؟

إنه هنا بالتحديد يبدأ وجه الاقتران بين نص كانط و"سؤال الحاضر" أي السؤال عن الآنية في التجلي: **ماذا يحدث الآن؟ ما هو هذا الآن؟**[1] إن تساؤل كانط مكن فوكو من تقديم تأويل يرى فيه أن المسألة الأساس في الفلسفة هي مسألة الحاضر[2] **ومن نكون نحن في هذا الحاضر؟**

يبدو أن سؤال كانط يتعلق بهوية الحاضر، بمجال التاريخ والأحداث، بما هي أحداث فلسفية ينتهي إليها الفيلسوف، كما يثير مشكلة الحاضر وسؤال الحاضر الذي يشير بدوره إلى الـ "نحن" **أي من نحن كشهداء على عصر الأنوار هذا؟** فمشكلة العصر الحاضر هي مشكلة **من نحن؟** في هذه اللحظة الدقيقة، ولا شك أن الهدف الرئيس اليوم ليس أن نكتشف، بل أن نرفض من نحن[3] أي أن نتخيل كيفية وجود مغايرة وسبلا بها نخرج من تقنيات السلطة الحديثة المتمثلة في التشميل (...) إصغاء لانتفاضة الشتات وتأكيدا لحق الاختلاف وإصرارا على انتهاك التماثل[4].

بذلك يتبين أن الفلسفة من حيث هي ممارسة تجعل من الآن والراهن إشكالا، نشاطا فكريا، مولدا للاختلاف والمغايرة والشذوذ، يسعى إلى ممارسة تشخيصية للحاضر، يقول فوكو" إذا وجد الآن نشاط فلسفي مستقل، أي إذا كانت هناك فلسفة لا تكون نشاطا نظريا داخل الرياضيات أو علم اللسان أو داخل علم الاقتصاد السياسي، إذا كانت هناك فلسفة حرة مستقلة عن كل هذه الميادين نستطيع أن نحددها كما يلي: هي نشاط تشخيصي"[5]، بفاعلية الحس النقدي، ويستأنف فوكو "ما هي إذن الفلسفة اليوم - وأعني النشاط الفلسفي- إذا لم تكن

---

1 M. Foucault, *Dits et Ecrits* (1954-1988) t 4, Gallimard, p. 562

2 "إذا كان فوكو فيلسوفا كبيرًا فلأنّه استعمل التاريخ لفائدة شيء آخر" «Si Foucault est un grand philosophe c'est parce qu'il s'est servi de l'histoire au profit d'autre chose» G.Deleuze, *Foucault: histoire du présent le Magazine littéraire* n° 257, Sept 1988/texte extrait de l'intervention de G.Deleuze au colloque *M. Foucault philosophe*, organisé du 9 à 11 janvier 1988.

3 درايفوس+ رابينوف، *م فوكو مسيرة فلسفية*، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي (د-ت) (فصل بحثان حول الفرد والسلطة ص 193)

4 عبد العزيز العيادي، *المعرفة والسلطة*، ص 12

5 M. Foucault, *La quinzaine littéraire* n°46, Mars 1968, pp. 20-22

العمل النقدي، - لنفكر بالفكر- وإذا لم ترتكز على عملية معرفة - كيف يمكن أن نفكر بوجه آخر وإلى أي حد، عوض أن نشرع ما نعرفه ونبرره"[1]. وهكذا نأتي على تميز الفلسفة خطابا للحداثة أو خطابا عن الحداثة[2]. يستفاد من ذلك أن طرح الفلسفة للراهن، والآن كإشكال، إنما يسمح لها بأن تكون خطابا عن الحداثة.

إنه في هذا السياق تكون الفلسفة التي تُعنى بالحاضر موضوعا للمساءلة والتفكير فلسفة نقدية تطرح سؤال "الآنية" و"المجال الحالي للتجارب الممكنة، حيث الأمر لا يتعلق بتحليل الحقيقة بل بما يمكن أن نسميه انطولوجيا الحاضر، أي انطولوجيا نحن ذاتنا"[3]

ولكن من أجل أن مطلوبنا من "الحاضر" أو" الآن" ليس مجموع الآليات الاجتماعية والاقتصادية وإنما الترابط الوثيق بين المعيش واختيارات الناس وعلاقتهم بأنفسهم والمؤسسات التي تحيط بهم حيث الأزمات، فإننا نؤكد أن "بعد الحدث" في عملية التفكير والمساءلة الفلسفية هو نقطة الارتكاز لتشخيص الحاضر في فلسفة فوكو. ألم يؤكد فوكو، أبدا أنه يحلم "بالمثقف هدّام القناعات والبداهات العمومية، بالمثقف الذي يستكشف في عطالة الحاضر واكراهاته نقاط الضعف والشقوق وخطوط القوة، بالمثقف الذي يتحرك باستمرار، دون توقف، غير عارف أين سيصبح غدا ولا بماذا سيفكر غدا، لأنه شديد الالتصاق بالحاضر"[4].

وممّا أسلفنا ذكره، يظهر لنا أن عصر التنوير مثل محاولة للإفلات من التقاليد، "فسمة التنوير الإيمان بذات قيمة الإنسانية، والتي تتجلى في بناء مفهوم يتراوح بين التأكيد على تناهي الإنسان وعلى فاعليته باعتباره المركز الجديد" لعالم ابتعدت عنه الآلهة[5] فالعالم الجديد أي "عصرنا" بعبارة "هيغل" هو ما يتميز بالانفتاح على المستقبل، وعلى بداية مرحلة تاريخية جديدة، فالحاضر يصبح مرحلة انتقال تتلاشى في الوعي بالتسارع: إن الزمان هو الحاضر في تسارعه. يكاد يكون من المحقق أن

1 M. Foucault, *L'usage de plaisir*, Paris, Gallimard 1984

2 M. Foucault, *Dits et Ecrits (1954-1988) t 4*, Gallimard, p. 567

3 M. Foucault, *Ibid*, p. 569

4 انظر: مقابلة مع *النوفيل أوبسارفاتور* *Le nouvel observateur*, 12 mars 1977

5 صالح مصباح، *التنوير الكلاسيكي*، ص 73.

مفهوم الحداثة وثيق الصلة بتمثل للزمان والتاريخ خاص، وينهض على أساس فلسفة في التاريخ ونظرية في التقدم: فقد بدأ الاقتناع يسود بفكرة التقدم المناهضة تماما للرؤية القديمة للزمان، وهي الرؤية الدائرية.

وما يمكن استجلاءه هو أن مفهوم التقدم يرتبط بفكرة مفادها أن الإنسان فاعل في التاريخ، كما يرتبط بفكرة التفاؤل بالمستقبل: ومن ثمة فالحداثة هي النزوع نحو التقدم. ولكن ما نعتقد أنه أصبح مدار المسألة ليس عملية التقسيم ذاتها، وإنما عملية التقويم التي رافقتها. فالحداثة إنما هي قيمة تستمد معناها من ذاتها كحركة دائمة، إنها ذلك المستوى الذي غدت فيه "حادثة أن يكون الإنسان حديثا، قيمة، أصبحت أكثر من ذلك، القيمة الأساس التي تحيل إليها كل القيم الأخرى"[1].

بيد أن المتصفح للطريقة التي بها يطرح فوكو، مسألة التقدم ويعالجها، إنما يقف على أن هذا الطرح، وهذه المعالجة، يشترطان ارتباطا وثيقا بين سؤال التنوير "النص/السلطة". وسؤال "**ما هي الثورة؟**" ويعتبر من وجوه عدة، تتمة لنص **ما الأنوار؟**[2]

حيث طرح في هذا النص، سؤال آخر هو: "**هل هناك تقدم مستمر للجنس البشري؟**" ووضح أنه لا يكفي التدليل على التقدم بل لا بد من وجود حدث تاريخي تكون له قيمة المؤشر، ومن دون شك فان الحدث الذي يحمل كل هذه الإمكانيات هو حدث الثورة، ومن ثمة تكون للثورة قيمة المؤشر. إلا أن كانط يحذر من أن التقدم يمكن أن يظهر في الأمور الأقل شأنا: ولعل هذا ما يجعلنا نتساءل: **أليس الثورة حدثا عظيما؟ أليست هي مثالا للحدث؟**[3].

إن ما يشكل مؤشر التقدم- بالمقابل هو ما يحاذي الثورة، كما يقول "كانط" من "تعاطف بين التطلعات يلامس الحماسة"[4] فالحماس للثورة هو المؤشر لتأهب يظهر بصفة مستمرة. وقد يتحلى في مظهرين اثنين: الدستور السياسي الذي اختاره

1 Gianni Vattimo, *La fin de la modernité,* Paris Seuil 1987, p. 105

2 الزواوي بغورة، *فوكو: الأنوار والتقدم*، كتابات معاصرة، عدد 38، 1999 ص 77.

3 المرجع نفسه، ص 77.

4 فوكو، *كانط والثورة*، ترجمة يوسف الصديق، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، ص.15

الشعب بمحض إرادته. ودستور سياسي يجنب الحرب: هما العنصران المشكلان لمسار عصر التنوير، وأن الثورة هي التتويج النهائي له باعتبارها مؤشر التقدم. ولكن يتعين أن نمعن النظر في فكرة التقدم هذه ومساءلتها. ففوكو يوضح أنه تعلم من "تاريخ العلوم" أن يشكك في فكرة التقدم[1].

ومن المؤكد أنه لا ينكر أن البشرية تتقدم، ولكن ما ينكره هو الطريقة الخاطئة في طرح مسألة التقدم إذ يتساءل: **كيف حدث وأن تقدمنا؟ أو كيف يحدث التقدم؟** وأن ما يحدث الآن ليس بالضرورة أفضل مما حدث؟ حيث يصف تقدم وسائل التعذيب والمراقبة والضبط التي تطال الجسد الاجتماعي[2] وأفضل طرح لمسألة التقدم في نظره هو تحليل العقلانيات الخاصة بدلا من الاستشهاد بتقدم العقلنة عموما[3].

هنا، تحديداً، نفهم عودة فوكو إلى نص كانط إنها لحظة "انطلاق سلالة من الأسئلة الفلسفية"[4]. حيث طرح عصر التنوير بكل قوة مسألة العقل والتاريخ. و"كانط" بمساءلته الأنوار والثورة يكون قد طرح في نظره مسألة الآنية أو ما يسميه فوكو الأسس الفلسفية لانطولوجيا الحاضر أو انطولوجيا نحن ذاتنا. "ويفترض أن استشكال عصر التنوير بوصفه الصيغة الكبرى لبرنامج الحداثة إنما هو القطب الذي دارت حوله الجهود الفلسفية المعاصرة من "هيغل" إلى هابرماس مرورا بنيتشه وفيبر"[5].

واذ انه قد بان لنا ما ينسب إلى كانط من ريادة في الحداثة، فانه علينا أن نوضح أن فوكو يستعمل مصطلح الحداثة استعمالا خاصا: إذ "ما يعرض نفسه على التحليل الأركيولوجي هو المعرفة الكلاسيكية كلها أو قبل ذلك هو هذه العتبة التي تفصلنا عن الفكر الكلاسيكي وتشكل حداثتنا"[6]. وهذا ما دفع البعض إلى

---

1 M. Foucault, Entretien sur le prison, in *Dits et Ecrits*, T 2, Op.Cit., p. 7.

2 M. Foucault, Surveiller et punir: Naissance de la prison, Paris Gallimard 1976

الترجمة العربية: م. فوكو، *المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن*، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990،

3 درايفوس+ رابينوف، م فوكو *مسيرة فلسفية*، ص 188.

4 فوكو، *كانط والثورة*، ترجمة يوسف الصديق، ص 16.

5 فتحي المسكيني، *الهوية والزمان*، ص 39.

6 Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, pp. 15-16.

الترجمة العربية: م. فوكو، *الكلمات والأشياء*، ترجمة مركز الإنماء القومي بيروت، 1990.

القول بأن "كانط" يمثل أيضا: - في نظر فوكو- نقطة التقاء العديد من مسارات الحداثة وكأنها حداثات متقاطعة لا مجرد حداثة واحدة[1].

3- بين المعرفي والسلطوي:

على ضوء الانتباه إلى انهيار مرتكزات كل ادعاء للتحدث باسم الحقيقة، يتبيّن الدور الخطير لإثبات فوكو، من أنّ العقل أداة استعباد[2] ذلك أنّ "تاريخ الجنون" هو الكتاب الأول الذي يبرهن على أنّ العقلانيّة أداة هيمنة واستبعاد للناس[3]. لقد خلقت الذات الكلاسيكية بواسطة عقلها المتسلّط فضاءات تعمل داخلها السلطة بصفتها أداة الحجز والإيواء، فأصبحت المجتمعات بذلك مجتمعات استبعاد وإقصاء وحجز وتأسست السلطة على حركيّة كبرى للقهر والعنف[4]، وللإفلات، أنجزت القطيعة بعامة، لحظة النقد الجذري الذي برهن من خلاله، أولئك الذين غيروا طبيعة الدليل (نيتشه، فرويد، ماركس)[5] هشاشة الاعتقاد في الوعي، ومن ثمّة خلخلة أسس ومرتكزات التصوّر الميتافيزيقي.

عند هذه العتبة من التحليل يتضح أن حداثة الفلسفة تكمن أساساً في العملية النقديّة التي ستصبح جذريّة، ذلك أنّ غياب النقد يؤدي حتما إلى قيام فلسفة تصب في القهر والاستبداد والتوتاليتارية والاستبعاد. وسيجعل مبدأ التفكير بوجه آخر، والاعتراف "بالآخر"، إرادة حرة لها حق الاختلاف، الفلسفة قدرة على دمج كل ما كان مستبعدا من المعقولية الكلاسيكية، نقدا لكل تمركز ولكل محاولة لبناء مرجعية موحدة، ومن ثمة سيعيد فوكو، الاعتبار إلى الهامش من حيث هو الذي يستطيع التقليل من مركزية المركز، وبذلك زعزعت فكرة الاختلاف والغيرية

---

1 Leblanc, *Le conflit des modernités selon Foucault*, in Magazine littéraire n°309. Avril 1993, p. 57.
Foucault, *Qu'est ce que les lumières*, in Magazine littéraire n°309, Avril 1993, p. 63

2 Bernar Henri Levy, *Politique de la philosophie*, Figure Grasset, 1976, Maurice Clavel, *La révolution culturelle* (34) p. 177

3 Maurice Clavel, *La révolution culturelle aujourd'hui*, Magazine littéraire, Sept 1977, p. 58

4 فتحي التريكي، "*الحداثة وما بعد الحداثة*"، ص 34.

5 م. فوكو، *جنيالوجيا المعرفة*، ترجمة بنعبد العالي- السطاتي: دار توبقال ط أولى 1988 ص 35.

أركان المعقولية الغربية[1] تلك المعقولية التي قامت أساسا على إقصاء صورة "الآخر".

لقد ابتكر القرن السابع عشر فضاءً للاحتجاز، حيث جرى تحشيد المتسكعين والصعاليك والمتسولين والبطالين والمجانين والمعوقين والمثليين، إذ تبدل العصر فحكم عليه أن يتقاسم مصير الأشقياء والصعاليك. فالاحتجاز طريقة للإغلاق على المريض في مرضه، وفرض عليه الصمت، ومن ثمّة انتصر العقل، وتحقق الاستبعاد. في هذا المستوى بدأ "الغرب"، يكتشف صورته الخاصة، يكتشفها باحتجازه لحمقاه[2].

ولقد استطاع فوكو، أن يستشف خيطا ناظما لعلاقة تواطؤ مفترضة بين "التأملات الميتافيزيقية" القاضية بالعزل النظري للجنون، وبين "المستشفى العام" ذلك أنّ الجنون خلاف الكوجيتو. وينبغي على الكوجيتو أن يعمل على إقصائه، وقد نفي واستبعد الجنون من دائرة العقل لأنه "الآخر"، ومن ثمّة ضرورة درء خطره على الكوجيتو، لقد احتشد في عالم اللاعقل كل من لا يستطيع التكيّف، فهو كمثل كل "الآخرين" البؤساء، الهامشيين، فهؤلاء يستبعدون حدّا للبطالة والفقر. فـ "الآخر"، هم ضحايا العلاقات القمعية والاستبعادية إذ الأمر يتعلق بفعل ثقافي مرتبط بحالة المجتمع الحضارية وهو الفعل الذي نعتمده من أجل الفصل بين ما نقبله باعتباره ينتمي إلى دائرة العقل وبين ما نرفضه باعتباره لا عقلا.

إنها السلطة التأديبية إذن التي عنوانها "إنتاج كائن بشري يمكن معاملته كجسد طيع[3]. فولادة القمع ترجع إلى القرن السابع عشر، بتزامن مع نمو الرأسمالية، فالمجتمع والنظام البرجوازي يشكلان جسما واحدا[4]. ذلك أن الفقر مثلا أصبح مسألة اقتصادية، وبالتالي سيصبح الفقر عنصرا أساسا في الدولة، إذ يشكل الفقراء قاعدة ومجد الأمم، وبؤسهم الذي لا نعرف كيف نقضي عليه، يجب أن نمدحه ونكرمه، كما يبين فوكو[5].

---

1 فتحي التريكي، *"الحداثة وما بعد الحداثة"*، ص 303.

2 م. فوكو، *نظام الخطاب*، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت 1984 ص 53.

3 دريفوس- رابينوف، *فوكو مسيرة فلسفية*، ص 123.

4 م. فوكو، *إرادة المعرفة*، ترجمة صفدي - أبي صالح، مركز الانماء القومي بيروت 1990، ص 32.

5 م. فوكو، *تاريخ الجنون*، ص 420.

هاهنا يجب أن يفهم "الفقر" ضمن أرضية نظر جديدة، تعيد الاعتبار أخلاقيا "للفقير" والذي يمثل في العمق إعادة إدماج اقتصادي واجتماعي لهذه الشخصية مع ظهور الصناعة، فإرغامات وصعوبات الوضع، اقتضت أن يصبح "الفقير" من جديد جزءا من الأمة، ومن ثمة أعاد الفكر الاقتصادي علـــى أســـس جديـــدة، مقولـــة "الفقير"[1].

وسيشكل التعذيب نموذج العقاب، إذ يقترح فوكو في "المراقبة والمعاقبـــة" أن نعالج العقوبات والسجن كوظيفة اجتماعية لا كمجرد ميكانيزمات قمعيـــة، إنهـــا الممارسات التي تنـــزع إلى جعل الإنسان "شيء"، فمثلما يعذب "المجرم"، يجبر على الاعتراف، فبفضل علم الإجرام- لم يعد عقاب الجريمة كافيا، يجب إعادة تأهيـــل "المجرم": إنها المعرفة العلمية، وإرادة التقويم، فقد ظهر "الجانح" والنظام الإصلاحي - العقابي- في وقت واحد.

إلا أن التقنية التأديبية التي نموذجها "المشتمل" والذي هو أداة لتسيير هذه الســـلطة في المكان، - تتطلب السرية-، "ضبطا لحركاته وتصرفاته بنظام سلطوي ومعـــرفي"[2]. وقد اكتشف فوكو" أن الخطاب ينتقي، وينظم، ويحصر، ويراقب، ويمنـــع، وينـــتج، ويعيد الإنتاج، ويوزع، ويضم (...) من وجهة النظر هذه تتحدد الممارسة الخطابيـــة على أنها ممارسة سلطوية، فحين تتكلم" العلوم الطبيعية" و"الأنثربولوجية" مثلا تتطـــور تقنيات التأديب في القرن الثامن عشر، وحين تتكلم "العلوم القانونية" و"الطب" تتطور إجراءات التحقيق والاعتراف عما كانت عليه في العصور الوسطى، قل الشيء نفســـه عن الخطاب التحليلي النفسي الذي أعطى مولد العيادة[3].

وخير دليل على هذه الظاهرة، الاهتمام الذي نشأ آنذاك بدراسة" الســـكان" إحصائيا (ق 18): تحليل معدل الولادات، وسن الـــزواج والـــولادات الشـــرعية واللاشرعية (...)[4] فالجنس لا يحكم عليه فحسب، بل ينظم، إنه مـــن اختصـــاص

1 المصدر نفسه، ص 421.
2 م. فوكو، *المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن*، ترجمة علي مقلد، مركز الانماء القومي بيروت 1990، ص 133.
3 محمد علي الكبسي، *فوكو تكنولوجيا الخطاب*، ص 42.
4 م. فوكو، *تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة*، ترجمة جورج أبـــي صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990 ص 36.

السلطة العامة ويستدعي إجراءات إدارية "لقد أصبح الجنس منذ القرن الثامن عشر شأنا من شؤون الشرطة"[1] فلقد توضح "للتحليل النفسي أن مصدر الجنون، فعل جنسي مضطرب، ولكن هذا لا أهمية له إلا في حدود أن "ثقافتنا" وضعت استنادا إلى اختيار يميز كلاسيكيتها، الجنس ضمن الحدود القريبة من اللاعقل. فليس الحب، هو المقدس، هو كذلك أمام الموثق "لا تمارسوا الجنس إلا بعد إبرام عقد الزواج" إذ المؤسسة العائلية ترسم دائرة العقل، فالإنسان خارج الزواج فريسة للجنون وكل تبعاته، ذلك أن حساسية جديدة حلت محل الأشكال القديمة للحب، حساسية مصدرها العائلة، إنها تقصي كل ما لا يتلاءم مع نظامها ومصلحتها باعتباره يشكل نوعا من اللاعقل.

ولقد كان الانحراف، والعقوق، والعلاقات السرية، والزواج المعيب من بين التهم التي تقود إلى الحجز، إن هذه السلطة القمعية التي لم تكن صادرة عن عدالة أو دين، هذه السلطة التي كانت مرتبطة بالسلطة الملكية لم تكن تمثل في العمق اعتباطية الاستبداد، بل كانت تمثل المتطلبات الصارمة للعائلة: "هذا جنون": حكم يطلق في وجه من لا يستقيم داخل خطاطة ثقافية أو سياسية مسبقة. إنها إذن مجموعة التقنيات والأساليب التي سيقع بواسطتها تقويم من يقاوم، وإصلاح من هو غير قابل للإصلاح[2] وذلك من خلال التوليف بين تأديب الجسد وتنظيم السكان. وبالتالي سيصبح "الشاذ" بالتعريف هو الذي يحدث اضطرابا في الضوابط القانونية[3].

ففي كل المجتمعات أيا كانت، بسيطة أم معقدة توجد: فئة من الأفراد منبوذة. هؤلاء لا يعتبرون مجرمين ولا يعاملون معاملة المرضى ولا الأولياء الصالحين، وهم رغم ذلك يشبهون إلى حد ما بالمجرمين والمرضى والصالحين: "إنهم أشخاص يتصرفون بشكل فريد". وقد أظهر فوكو في كتاب له جيد، وصغير، أن جذور الأمراض الذهنية لا يمكن العثور عليها إلا في "تأمل الإنسان ذاته" أو بعبارة أدق في البنيات الاجتماعية[4] ذلك أن الجنون مرض ليس له معنى

---

1 المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 35.

2 فوكو، *دروس فوكو*، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال، طبعة أولى، ص 42.

3 المصدر نفسه، ص 41.

4 م. فوكو، *نظام الخطاب* (=جان لاكروا، دلالة الجنون في فكر ميشال فوكو) ص 87.

إلا في إطار ثقافة ما[1]، إلا أنه ليس كأي مرض عضوي بل هو نوع من الوظيفة الاجتماعية الموجودة في كل المجتمعات.

ولأن الجنون هو استحالة الفكر فالجنون خلاف الكوجيتو، نقيضه وبالتالي ينبغي إقصائه ولأنني "أنا" الذي يفكر لا يمكنني أن أكون مجنونا. فقد زال خطر الجنون من الممارسة العقلية، فالعقل حصن نفسه من خلال امتلاكه لنفسه، ولن يصطدم لاحقا بأية شراك أخرى، غير الخطأ والوهم. إن شك ديكارت يستخلص من سحر الحواس ليخترق عوالم الحلم، نبراسه في ذلك الأشياء الصحيحة إلاّ أنه يُقصي الجنون باسم ذلك الشك ولا يستطيع أن يخرج عن العقل وأن يفكر وأن يكون منعدم الوجود"[2].

ويكشف فوكو، عن الرابط بين مستويين اثنين، مستوى الفصل بين العقل والجنون وعدم الموازنة بين الجنون والحلم، الذي يُعتبر عند ديكارت المدخل إلى الفصل المطلق بين العقل واللاعقل الذي يعني الجنون. إن استبعاد الجنون من الشك المنهجي هو شرط استعادة العقل سيادته وتملكه لذاته، بحيث ينجو من كل تضليل ووهم. ويعطي ديكارت الحلم امتيازا، قياسا على الجنون في عملية الشك، ذلك أن الحلم إمكانية وأداة في مسار الشك، إنّه حالة محسوسة ومألوفة، للإنسان عادة النوم، وبالتالي عادة الحلم، وأهم ما في الحلم عند ديكارت اعتياديته، فنحن يقظى، يمكن أن نتخيل أننا نحلم: إن الحلم حاضر دائما: وهو بالتالي إمكان جدّ ممكن، في حين أن الجنون إمكان مستحيل. أن ديكارت اعتبر اعتقاده أكثر يقينية من اعتقاد المجانين لأن "هؤلاء مجانين ولن أكون أقل منهم جنونا إذا نسجت على منوالهم"[3].

إلاّ أن التبرير الديكارتي لم يقنع فوكو، وانتصب مدافعا عن منطق الجنون ذاته ذلك أن "الإنسان الذي يتخيل نفسه من زجاج ليس بمجنون لأن أي نائم يستطيع الحصول على هذه الصورة في الحلم"[4] هذا الإقرار الفوكوي ردم الهوة الفاصلة بين

---

1 M. Foucault, *Maladies mentales et personnalité*, Paris P.U.F

2 م. فوكو، *تاريخ الجنون*، الترجمة العربية، ص 69.

3 ديكارت، *التأملات*: التأمل الأول الفقرة الرابعة.

4 م. فوكو، *تاريخ الجنون*، الترجمة العربية، ص 253.

M. Foucault, *Histoire de la folie*, p. 251.

الحلم والجنون، إلاّ أن فوكو يعود ويقف عند ما يعتبره لحظة تفويت لحق الجنـــون، فلحظة الجنون تظهر فيما يترتب عن الاعتقاد "ولكنه سيكون مجنونا إذا اعتقد وهو يتصور نفسه من زجاج أنه هش ويمكن أن ينكسر، لذا عليه أن لا يمس أي شـــيء صلب، وعليه أن يبقى ثابتا"[1].

هاهنا يستجيز فوكو إحداث شرعية تميز المجنون، ومن ثمة يعلن القطيعة الكلية مع ديكارت، وذلك باكتشافه لنوع من المنطق داخل خطاب الجنون لا يقل دقـــة وصرامة عن منطق خطاب العقل فـــ "هذه البرهنة هي برهنة مجنون ولكن لا يجب أن نسجل أنّها في ذاقما ليست عبثيته ولا لا منطقيته، على العكـــس مـــن ذلـــك، فالصورة الضرورية للمنطق، مطبقة بشكل صحيح فـــ "زكياس" لم يجد عناء كبيرا في العثور عليها في كامل دقتها عند المستلبين". إنّها قياس عند ذلك الـــذي يقتـــل نفسه جوعا: الأموات لا يأكلون، أنا ميت، إذن عليّ ألاّ آكل. إفما قياس ممتد بـــلا فماية عند هذا المضطهد: هؤلاء أعدائي، إنّهم جميعا رجـــال: كـــل الرجـــال إذن أعدائي. إفما قياس بمقدمة واحدة عند ذلك الذي يقول: أغلب الذين سكنوا هـــذه الدار ماتوا إذن أنا الذي أسكن هذه الدار ميت[2].

إنه رائع منطق المجانين، هذا الذي يبدو أنّه يسخر من منطق المناطقة، لأنّـــه يشبه منطقهم، حدّ التطابق، ولكنه ليس منطقهم. وإذ قد بان لنا ما يميّـــز هـــذا المنطق من كمال، والتزام بقواعد العقل وما يفيض به خارج حدود ذاته، فإنّـــه علينا أن نكون أقل انذهالا، لأنه ومع ذلك، تشكلت ماهيته (= الهذيان، العمى، الافتتان) وكان الخطر والرقابة والإنكار والإقصاء والاستبعاد علائم دالة عليـــه، فهو موسوم بسمة من الاستفظاع، عزلته عن المجتمع، وكان مـــأواه المستشـــفى العام.

إن المجنون لا يكشف عن نفسه من خلال كينونتـــه، إلاّ إذا كـــان ثابـــت الوجود، والحال أنّه مختلف، اجتهد فوكو في رفض هذه العقلانية، مبينًا إلى أي حد يبدو الاختلاف بين العقل واللاعقل، كإنتاج خالص لعصره، أمر مشكوك فيه وغير

---

1 المصدر نفسه، ص 253.

2 Zacchias, *Questions médico légales*, liv.II, titre I, question 4, p. 120 (= أورده فوكو ص 253)

محقق، إنّ عقل الأنوار ليس عقلاً كونيًا[1] ذلك أن فوكو خلافًا لما تعلنـه الأنـوار، يعتبر أن العقلانية، يمكن أن تنقلب إلى عامل معاناة وعبودية، ويستند في الواقع على مبدأ النفي (= الجنون باعتباره اللاعقل) وينتج باسم العقل الإقصاء والانغلاق[2].

ذلك أنّ المجتمع ومؤسساته أرادوا فرض الصمت على الجنون، وأراد فوكـو دراسة أركيولوجيا[3] ذلك الصمت (=الصمت المفروض على الجنـون) فدراسـة

---

1 لم يكن فوكو سباقا لجهة التوقف عند علاقة الكوجيتو بالجنون، إذ سبقه إلى ذلك جاك لاكان Jacques Lacan في معرض نقده "العضوانية الدينامية" "organodynamisme" عند هنري آي Henry Ey، يتجلى هذا الخلاف بخصوص السببية النفسانية بين "هنـري آي" و"لاكان" في حلقة المنافشة بيونيفال colloque Benneval عام 1946 والتي نشـر "لاكان" مساهمته فيها "بصدد السببية النفسانية في الجزء الأول من كتابات" في هذا النص يستذكر "لاكان" يوم جاء يناقش أطروحته للدكتوراه، بدأ يعرف عمله مردفا بأنّـه "لا يمكن أن نغفل أن الجنون ظاهرة من ظواهر التفكير" فأستحق مقاطعة حادة مـن أحـد أساتذته "ماذا بعد؟ فلننتقل إلى أشياء جدية"

Jacques Lacan, *Ecrits I*, propos sur la causalité physique, Paris Ed. seuil 1999, p. 161

(= أورده وسام سعادة، الفكر العربـي المعاصر، عدد 135 ص 81)

(أنظر: مقابلة له مع جريدة *le monde* 3 ماي 1969)

2 M.Lallement, *«La quête inachevée de M.Foucault»*, in *Sciences Humaines*, Mai- Juin 2005, p. 20. « Et produit au nom même de la raison, l'exclusion et l'enfermement de la raison»

3 الأركيولوجيا L'Archéologie: مصطلح يوناني، يتألف مـن Archaios (= القـدم) وLogos (= علم)، فهي إذن العلم الذي يدرس الماضي البشري ويحاول تفسيره من خلال الآثار، إنّه انطلاقا من وثائق الماضي سيعمل على إعادة تركيب العمليات والسيرورة التي أدت إلى الانتقال من شكل من أشكال المعرفة والثقافة إلى آخر، وذلك عـبر وسـائط وتحولات متعاقبة: يقول فوكو: "لقد استخدمت مصطلح أركيولوجيا في معنى مجـازي لأدل به على شيء يكون هو الأرشيف وليس إطلاقا اكتشاف بداية ما أو إحياء رفـات الماضي الميت" (أنظر: مقابلة له مع جريدة *le monde* 3 ماي 1969)

وفي السياق نفسه نقرأ هذا التعريف الذي يعطيه لكلمة أرشيف: "ما سأسميه أرشيفا ليس مجموع النصوص التي احتفظت بها حضارة ما ولا مجموع الآثار التي أمكن إنقاذها مـن التلف ولكن مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة مـا ظهـور وإختفـاء الخطابـات، استمرارها وتلاشيها"

(أنظر: Réponse au cercle d'épistémologie, Cahiers pour l'analyse n°9, p. 19)

من خلال هذين النصين نلاحظ أن فوكو يستعمل مصطلح أركيولوجيا في معنى مجـازي ويرفض أن تصنف أبحاثه وتحليلاته الأركيولوجية ضمن أحد فروع التاريخ سواء تعلـق الأمر بتاريخ العلوم أو تاريخ الأفكار، فالأركيولوجيا التي يقترحها تبحث عن الأسس لا

الجنون هي إذن إقامة لأركيولوجيا الصمت ومحاولة الارتقاء إلى تلك الجهة التي لم يتمّ فيها قرارالفصل بعد بين المعقول واللامعقول. فالوعي بـالجنون - وإن كـان هشا- إرتدّ في النهاية إلى مغارس الظاهرة، يحصرها حصرا شفافا ومفتوحا، مقوضا ما رسخ، منتهجا سبيلا آخر، وذلك ما يعني أن ثمة في هذا المستوى، تباينا غليظـا بين نص "ديكارت" ونص "ديدرو".

لقد تحددت هوية الجنون في تطابقه مع ذاته: إنّه يعلن فيصل التفرقة بينـه (= الأنا) من ناحية، ومجتمعه (= بمقاييسه) من ناحية ثانية: إنّه يقف عند غيريته. فـأن يكون المرء هو نفسه، ذلك الضجيج وتلك الموسيقى، وتلك الكوميديا، والتحقـق كشيء ولكنه شيء فارغ، وعدم، وأن يكون المرء فراغا مطلقا لـذلك الامـتلاء، ذلك دون شك هو معنى "قريب رامو".

إنّ رواية "قريب رامو" نقطة البدء اللاديكارتية للفكر الحـديث، وللحداثـة عينها فقد أشاعت بين الناس، وقبل أن يسمع الناس كلام "ديكارت" بكثير درسا يناهض الديكارتية في مظالها. "وعبثًا كنا نملك الإنطباع عن حركة شبه مسـتمرة للعقلانية الأوروبية منذ عصر النهضة حتّى أيامنا"[1].

لقد أصبح التدخل الطبـي في القرن التاسع عشر" الهيئة العليـا في المجتمـع، إليها يرجع أمر الفصل بين الأسوياء وغيرهم، وأمر تعيين من هو أحمق ومـن هـو ليس كذلك، وتسمية الحمق وتحديده كموضوع"[2] إقناع المجنون بجنونه لكي يحرره منه.

يتخفى ويتوارى في مضمون تلك المعرفة التي ظلت في جوهرها معرفة عقلانيـة، وإنّها خطاب العقل حول العالم، رؤية العقل للجنون، وإنّه داخل هذا الأفق بالتحديـد نفهم تساءل فوكو: إلام يُفضي هذا؟ نعتقد أنّه يفضي تحديدًا إلى محاكمة العقل؟

عن النشأة والتكوّن والتطوّر خلال الزمان، على ألا نفهم من "الأسس" هنـا البـدايات الكبرى أو اللحظات التاريخية الحاسمة التي أصبحت المعارف ابتداء منها ممكنة، البداية التي يبحث عنها نسبية ولا تتجاوز حدود فترة تاريخية معينة. (أنظر: عبد الرزاق الـدواي، *موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر*، الطليعة بيروت 1992، ط 1، ص 138).

1 م. فوكو، *الكلمات والأشياء*، ص 25.

2 م. فوكو، *حفريات المعرفة*، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربـي، بـيروت، ط2، 1987

ويجيب أنّه لا شيء أعقم من ذلك[1]. لعل من الأفطن إتباع طرق غير تلك التي تدور حول الإدانة والمحاكمة. إنّه يقترح الطريقة الأركيولوجية التي تُعنى بالظواهر السلطوية[2] بغية تحليل السياقات والتمفصلات، في ميادين وتجارب متنوعة، كالجنون والجريمة والجنسانية. وقد يذهب فوكو بعيدًا عندما يرفض الاقتصار على النسق الواحد المحدد لكل الأعمال والأفكار، بحيث نرتّد إلى "ميتافيزيقا المركز والمطلق". ولا يخفى أن فوكو لا يلجأ إلى اللامعقول ولا يقترح إلغاء العقل كما قد يظنّ الظانّ، بل يبدو أنّه يعترض على الهيمنة المطلقة التي حاول بواسطتها منظرو الحداثة أن يؤقلموا العقل مع تطلعاهم رغبة في السيطرة.

لنقل إذن إنّه يمكن اعتبار فلسفة فوكو فلسفة مقاومة فهي تنهج طرقًا خاصة تفكك بموجبها الاستراتيجيات وتعمل على فضحها، هاجسها ورهانها، تأكيد الحق في الاختلاف بحثًا عن "الآخر" المطموس، وتلك علامة من علائم الاعتراف "بالآخر" المغاير، ولقد كان من نتائج هذا الوعي الحاد أن أصبحنا إزاء مفهوم نقدي للحداثة، أمام حداثة تراجع ذاها باستمرار خروجًا من النظر إلى الحداثة بما هي نسق انغلق، وتشكل اكتمل.

لكن هذا لا ينفي أن ما بعد الحداثة قد أنجزت فعلا تدميريًا لمرتكزات تأسست عليها الحداثة، مثل الذات ذلك أنّ الحداثة انبنت على الوعي بالذات، الذات العاقلة التي حولت الذوات الأخرى إلى مواضيع، وتلك الإشكالية التي طرح في مستواها ديكارت تأملاته.

---

1 رابينوف-دريفوس، م. *فوكو، مسيرة فلسفية*، ص 188.

2 لقد باح فوكو باعتراف رشيق لمحاورهFontana حيث سأله عمّا إذا كان طرحه لمسألة السلطة فريدًا: فأجاب "عندما أفكر فيها الآن (=السلطة) فإني أسأل نفسي عن ماذا تكلمت في "*تاريخ الجنون*" أو في" *مولد العيادة*" إن لم تكن السلطة"

Interview de M. Foucault in l'Arc n°70, Paris 1970.

إذن كل ما كتبه فوكو لم يخرج عن لعبة السلطة إلاّ أنّه يوضح في اعتراف آخر لـ "رابينوف ودريفوس" طبعًا ليست السلطة بل الذات هي التي تشكل المحور العام لأبحاثي"

P. Rabinouv et Deryfus, *M. Foucault*, p. 297.

هذا الاعتراف يشوش ما استقر في الذهن وهذا ما جعل دلوز Deleuze يقول "إن الكتابة عند ميشال فوكو هي أن نصارع ونقاوم"

G. Deleuze, *M. Foucault*, Minuit 1986, p. 51.

(= أنظر محمد علي الكبيسي، م. *فوكو: تكنولوجيا الخطاب* ص 44).

إن ذلك بالنسبة إلى فوكو ولّى وانتهى إذ حلت محل الإنسان من حيث هو فكرة مركزية ولدت مع كانط وتأسست حولها العلوم الإنسانية، بمجموعة من العلاقات معقدة، تربط الأنا بالأنا الأعلى وتنشّد إلى الميكرو سلطات، التي نجدها منبثة في المجتمع وبالتالي خلقت الذات الكلاسيكية بواسطة عقلها المتسلط فضاءات تعمل داخلها السلطة بصفتها أداة للحجز وكان القهر والعنف. وأيضًا الحقيقة، إذ أقرت حقائق نهائية ودائمة واتجه العصر الكلاسيكي إلى العقل وصرامته، ولكن فوكو معتمدًا على نيتشه وهيدجر[1] وضح أن الحقيقة لم تعد مجردة، رغم انتصار العقل والمعنى، فللحقيقة وجه آخر، إنّه العنف والاستبعاد. ذلك ما يمثل المنعطف، فقد توافرت سبل الإفلات من الصرامة والتصلب النظري للعقلانية، وكان "صوت الجنون الأعظم" (نيرفال، نيتشه، أرتو) ما فرض على العقلانية الصارمة أهمية الانتباه، فهذه الإبداعات (= تلك هي المفارقة) أصبحت مقياس العالم الحديث.

خاتمة:

إنّ فوكو وهو يعلن أنّه يقوم بحفريات اللاعقل إنّما يرسم في الواقع لوحة العقل، فيتوضح كيف يتحقق حكم النفس ضمن حكم الآخرين وهما صيغتان بل منفذان متقابلان لسؤال مناطه، كيف تتشكل تجربة ترتبط فيها العلاقة بالنفس بالعلاقة بالآخرين. ولما استقام لفوكو هذا التحديد شرع في بيان كيف تغيب (ال) ذات، وهو ما أدّاه إلى الاهتمام بذوات متعددة، تتكلم، فمن البيّن أن التعدد هو عنوان الإنسان المبدع للوجود. بما هو أثر فني وكممكنات حيوية وإمكانات خلاقة، وكان أن صار

---

1 يعتبر هيدجر بالنسبة إلي الفيلسوف الأساس، وقد تحددت معالم مساري الفلسفي كلها من خلال قراءتي له... ولكني اعترف أن نيتشه هو الذي تغلب في نهاية المطاف على توجهي الفلسفي (= من آخر حوار أجري معه قبل وفاته)
يؤكد فوكو في حوار أجري معه ولم ينشر إلاّ بعد وفاته بأن "التعرف على نيتشه وهيدجر كان أكبر تجربة فلسفية عاشها في حياته. Les Nouvelles litteraires 28 juin 1984, p. 40.
ورغم هذا الاعتراف فإنّه لم يكتب عن نيتشه إلاّ مقال وبعض المقال إلاّ أنّه استمر يحاوره.
(= أنظر: م. فوكو، نيتشه: *الجينيالوجيا والتاريخ*، ترجمة بنعبد العالي والسطاتي، الدار البيضاء 1988)

فن الممارسة الذاتية أو "التدبير الذاتي" هو السبيل الذي يؤسس أساليب في الحياة، وأنماطا في الوجود، جمالية. ومن ثمة يصار إلى المعرفة، قدرة على الخلق والابتكار - لا كذي قبل- طريقة في تحصيل الحقيقة. في ظل هذا الفهم ما عاد يمكن انحجاب السؤال المؤجل: كيف يمكن للذات[1] أن تسلك بمعزل عن المعرفة والسلطة؟

هذا الاهتمام سينقل الإشكالية برمتها، إلى النهج السلوكي الذي كان على الأفراد إتباعه وأنّه داخل هذا الأفق بالتحديد، نفهم إقراره، بنوع من الاستقلالية عن الأنظمة المعرفية والسلطوية. وهذا عين امتياز الاهتمام الذاتي بالذات، فمنذ "تاريخ الجنون" كانت الذات محور تفكيره، فالذات تقطع مع الذاتية حيث يتم الانشغال بالسلوك بدل الأخلاق إنّها ذوات كثيرة تحملها أجسامها، وإنّ تلك الذوات هي هذه الأجساد، هو ذا الجسد الذي لا حدود لقدراته وإمكاناته لحظة يصبح الجسد، أثرًا فنيًا، وإبداعا للحياة، ويندهش فوكو لضياع هذه القيمة الأستيتيقية "إن ما يدهشني كذلك هو أنّ يكون الفن ميدانًا متخصصًا، ميدان الخبراء الذين هم الفنانون، لكن ألا يمكن أن تكون حياتنا كذلك؟ ذلك أن المقترح هو الهمام كلي بالذات، وذلك إنّما يتحقق حسب فوكو في عملية الانبناء للذات بالذات، لا سيما وأن هذه المواظبة في جوهرها جمالية استيتيقية.

وتلك هي عين المهمة التي يسعى إليها الفرد للانعتاق من رقابة "التحليل النفسي". لقد بات ممكنًا الآن القول أن التركيز على فن الوجود الذي يُعنى بعلاقتنا بذواتنا، علاقتنا بالعالم وبالآخرين توفر لنا القدرة على مواجهة السلطة الحيوية[2]

1 الكثيرون رأوا في رجوع فوكو إلى ما كان قد تخلى عنه بإزاحته وتفكيكه إلى انسداد آفاق عمله، إلا أن فوكو لم يصمت إزاء هذا الزعم، بل ردّ ليوضح ليست الذات شرط إمكان كل تجربة، بل على العكس من ذلك، التجربة هي ما يمثل عقلنة سيرورة مؤقتة تؤدي إلى ذات أو بالأحرى إلى ذوات، وإني أعني بالتذويت Subjectivation السيرورة التي بها نتحصل على تكون ذات، أو على الأصح ذاتية Subjectivité لا تمثل غير إمكانية من الإمكانات المتاحة لتنظيم الوعي بالذات conscience de soi
Revue les Nouvelles du 26 juin/5 juillet 1984, p. 41.

2 السلطة الحيوية Biopouvoir وهي السلطة التي لم تعد تحدّها صورة القانون والموت بل هاجسها ورهانها الحياة والإحياء، تدبر الحياة وتخضع الأجساد، من خلال التشريح السياسي للجسد الإنساني، والسياسة الحيوية للسكان، فتطور الرأسمالية ذاته لم يتم إلاّ من خلال الإدماج المراقب للأجساد في آلة الإنتاج بإحداث تناسب بين الظاهرات السكانية والسياقات الاقتصادية. M. Foucault, *Volonté de savoir*, pp 185-186

باعتبارها الخطر الراهن، ومن ثمة يكون الراهن فكرًا ننشغل به، إنّ خطورة "فوكو" هي كونه قد وضع الراهن موضع سؤال وجعل منه منطلقًا للتفلسف.

بليوغرافيا

I - أثار فوكو:

الكتب 1/Livres:

(1954) *Maladie mentale et personnalité*, Paris, P.U.F, coll. « Initiation philosophique».

(1961) *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'age classique*, Paris, Plon.

(1962) *Maladie mentale et Psychologie*, Paris, P.U.F., coll. «Initiation philosophique»

(Version modifiée de Maladie mentale et Personnalité).

(1963) *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, P.U.F., coll. «Galien».

(1964) Kant (E.), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin (trad. et notes de M. Foucault; t. II de la thèse complémentaire, 1961).

(1966) *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines».

(1969) *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des sciences humaines».

(1971) *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, «Collection blanche» (leçon inaugurale au Collège de France, 2 décembre 1970)

(1972) *Histoire de la folie à l'age classique*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires» (2e éd., avec une nouvelle préface et deux appendices: « Mon corps, ce papier, ce feu» et: « La folie, l'absence d'œuvre»).

(1975) *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires

(1976) *La Volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t. I, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires».

(1984) *Histoire de la sexualité*, t. II: *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires».

(1984) *Histoire de la sexualité*, t. III: *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque des histoires».
(1994) *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard,
(1994) *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard,

Traduction:
(1964) *L'Anthropologie de Kant* (thèse complémentaire en 2 vol.; t. I: Introduction; t. II: Traduction et Notes), Paris, Bibliothèque de la Sorbonne.

***الترجمات العربية لآثار فوكو:**

(1971) *الجنون والحضارة*، ترجمة عبد المجيد يوسف، مجلة الحياة الثقافية العدد 110 السنة 24، ديسمبر 1999 (محاضرة).
(1982) *دروس ميشال فوكو*، ترجمة محمد ميلاد، دار توبقال ط أولى، 1988
(1983) مقدمة فوكو لكتاب نيتشه: *الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي*: تعريب: سهيل القش: بيروت المؤسسة الجامعية ط 1983/2.
(1984) *كانط والثورة* (=الدرس الأول لسنة 1983 بالكوليج دوفرانس)، ترجمة يوسف الصديق (تونس/فرنسا)، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عدد 38-39 السنة 2005 ص 11-17.
(1984) *نظام الخطاب*، ترجمة محمد سبيلا، دار التنويربيروت، ط1 1984
(1987) *حفريات المعرفة*، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي بيروت، ط2، 1987
(1988) *جنيالوجيا المعرفة*، ترجمة السطاتي + بنعبد العالي، دار توبقال/ط أولى، 1988
(1990) *الكلمات والأشياء*، ترجمة مركز الإنماء القومي، 1990
(1990) *المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن*، ترجمة علي مقلد، مركز الإنماء القومي بيروت 1990
(1990) *إرادة المعرفة*، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي بيروت 1990
(1991) *استعمال الملذات*، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي بيروت 1991

(1992) *الاهتمام بالذات*، ترجمة جورج أبــي صالح، مركز الإنماء القومي بيروت 1992.
(2006) *تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي*، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقــافي العربــي بيروت، ط1 2006.

2/Articles de M. Foucault:

(1966) « *La pensée du dehors*», Critique, n°220, Juin 1966

(1967) «*Nietzsche, Freud, Marx*», Cahiers de Royaumont, Ed. De Minuit, 1967.

(1971) «*Nietzsche la généalogie et l'histoire*», Hommage à Hyppolite, Paris, P.U.F, 1971.

(1977) « *Vérité et pouvoir*», L'Arc, n° 70 (entretien avec A. Fontana).

(1977) «*Foucault: non au sexe roi*», ibid., pp. 133-145 (entretien avec B.-H. Lévy, Le Nouvel Observateur, n°644, 12-21 mars 1977, pp. 92-130).

(1983) «*Le sexe comme une morale*», Le Nouvel Observateur, n°1021, 1e-7 juin, pp. 86-90 (entretien avec H. Dreyfus et p. Rabinow, universi avril 1983; version abrégée de «On the Genealogy of Ethics: Overview of Work in Progress», trad. J. Hess).

(1984) «*Foucault: Qu'est-ce que les lumières?*», Magazine littéraire, n°207, Mai 1984

(1984) «*La dernière interview*», Le Matin, n°2274, 26 juin, p. 22 (extrait de l'entretien avec F. Ewald, « Le souci de la vérité», Magazine littéraire, n° 207, mai 1984, pp. 18-23).

(1985) *La Pensée du dehors*, Montpellier, Fata Morgana (rééd. de l'article de Critique, n° 229, juin 1966, pp. 523-546).

(1985) «*Foucault, passe frontières de la philosophie*», Le Monde, 6 septembre, p. 12 (propos cités par R.-P. Droit, 20 juin 1975).

(1988) «*Herméneutique du sujet*», Concordia. Revue internationale de philosophie, n°12, pp. 44-68 (extraits du cours du Collège de France, année 1981-1982, «L'herméneutique du sujet», cours des 6, 13, 27 janvier, 3, 10, 17, 24 février et du 10 mars 1982).

(1989) «*La gouvernmentalité*», Le Magazine littéraire, n° 269, septembre, pp. 97-103 (extrait du cours du Collège de France, année 1977-1978: «Sécurité, territoire, population», cours du 1er février 1978).

(1990) «*Faire vivre et laisser mourir: la naissance du racisme*», les temps modernes, 46e année, n°535, février, pp. 37-61 (extrait du cours du Collège de France, année 1975-1976, «Il faut défendre la société», 17 mars 1976).

II – دراسات حول ميشال فوكو (كتب):

الكتب Livres:

- Deleuz (Gilles), « *Foucault*», Paris, Minuit, 1986.
- Dreyfus (Hubert) et Rabinow (Paul), «*Michel Foucault: un parcours philosophique*», trad. de l'anglais par Fabienne Durant-Bogaert, Paris Gallimard 1984
- Eribon (D), «*Michel Foucault 1926-1984*», Paris Flammarion 2ème Ed., 1991.
- Merquior (J.G.), *Foucault*, Fontana, Press/collins, London Glasgow 1985.
- Merquior (J.G.), «*Foucault ou le Nihilisme de la chair*», trad. par Azulos, Paris P.U.F., 1986.
- Rajchman (J), « *Michel Foucault: La liberté de savoir*», Paris P.U.F 1987.
- Rajchman (J), «*Erotique de la vérité: Foucault/Lacan et la question de L'esthétique*», Paris P.U.F, 1994.
- Russ (Jacqueline), «*Histoire de la folie: Foucault*», Hatier, 1979.
- دريفوس+ رابينوف، "*فوكو: مسيرة فلسفية*"، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت (د. ت)
- دلوز (جيل)، "*المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو*"، ترجمة يفوت، المركز الثقافي العربي، ط87I19- الدواي (عبد الرزاق)، "*موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: فوكو، هيدجر، ستروس*"، دار الطليعة، بيروت، طI، 1992
- الزين (محمد شوقي)، *تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر*، المركز الثقافي العربي، ط 1 2002
- العيادي (عبد العزيز)، "م. فوكو *المعرفة والسلطة*"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طI 1994.
- الكبسي (محمد علي)، "*فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد*"، دار سيرس للنشر، تونس، 1993

- الكردي (محمد علي)، *"الجنون في الأدب الفرنسي"*، مجلة عالم الفكر الكويتيــــة، العدد الأول، جوان 1987
- لاكروا (جان)، *"دلالة الجنون في فكر فوكو"*، ترجمة م سبيلا "نظام الخطاب"، دار التنوير، بيروت، 1984
- ولد أباه (السيد)، *"التاريخ والحقيقة لدى فوكو"*، دار المنتخب العربــــي، ط I، 1994

الملتقى الدولي الأول حول فوكو (= باريس 9-10-11 جانفي 1988) وقد نشر تحت عنوان *«Michel Foucault philosophe»*, Paris Seuil, 1989/Colloque.

كارل شميت

(1985-1888)

كارل شميت والليبرالية

مصطفى الحداد

جامعة عبد المالك السعدي. تطوان|المغرب

- حياة شميت

ولد كارل شميت بليتينبيرغ في ويستفاليا يوم 11 مـــاي 1888. درس علـــم السياسة والقانون بجامعات برلين وميونيخ في ألمانيا، وستراسبورغ في فرنسا. وحين تخرج عمل أستاذا بجامعات جريفسوالد، وبون، وكولون، وبرلين. عارض أول مرة النازية، غير أنه بدل رأيه بعد ذلك والتحق بالحزب النازي في 1 ماي ســـنة 1933، ولمع اسمه في الحزب بسبب نشاطه السياسي المكثف المشايع للنازية. ولم يمض على التحاقه بالحزب وقت طويل حتى عُين في نوفمبر 1933 رئيسا لاتحـــاد القـــانونيين القوميين الاشتراكيين، وهو اتحاد تابع للحزب القومي الاشـــتراكي النـــازي. وفي يونيو سنة 1934 أصبح رئيس تحرير مجلة القانونيين الألمان المؤيدة للنازيين. وبعـــد انهيار الحكم النازي أوقفته القوات الأمريكية سنة 1945، ولم تفرج عنه إلاّ في سنة 1946. وقد طغى على أعماله اللاحقة نقد السياسة الأمريكية التوسعية والإمبريالية. وتوفي يوم 7 أبريل سنة 1985. من أهم أعماله:

- Schmitt, C (1923) Roman Catholicism and Political Form. G. L. Ulmen, trans. (Greenwood Press, 1996).
- Schmitt, C (1923) The Crisis of Paliamentary Democracy. Translated by Ellen Kennedy. The MIT Press. (1985).
- Schmitt, C (1932) The Concept of the Political Expanded Edition. George Schwab, Tracy B. Strong and Leo Strauss. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Schmitt, C (1934) Political Theology Four Chapters on the Concept of Sovereignty (Studies in Contemporary German Social Thought).Trans, by G. Schwab.The MIT Press. (1985).
- Schmitt, C (1950) The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum. G.L. Ulmen, trans. (Telos Press, 2003).

1-تقديم

لا يشبه كارل شميت (Carl Schmitt) في نظرنا غيره من المفكرين المعاصـــرين فيما أثاره فكره وسلوكه السياسي من جدل لا يزال مستمرا حتى اليوم. فهناك مـــا يشبه الإجماع على ذكائه الثاقب ودقة تناوله للإشكالات وألمعيته الفائقـــة. وكـــان هابرماس قد ألمع إلى هذا في معرض ذكر أسباب استمرار تأثير شميت في ألمانيا خاصة إلى يوم الناس هذا، حين قال (موجها كلامه إلى المفكرين الأنجلوساكسونيين على إثر صدور ترجمات جديدة لبعض أعماله): "سيتساءل الناس في الولايات المتحدة وإنجلترا مستغربين كيف أمكن لرجل مثل كارل شميت أن يستمر في ممارسة تأثير فكـــري لا يستهان به في الجمهورية الفيدرالية بعد أربعين سنة خلت. السبب قائم أولا في الميزة التي تطبع أعمال هذا المفكر. فكما يتبين من كتابه *النظرية الدستورية* (1928)، كان شميت فقيها دستوريا لامعا لا يشق له غبار... زد على هذا إنه كان كاتبـــا مُبَـــرِّزا يستطيع أن يجمع إلى الدقة في استعمال المفاهيم، تداعيا في الأفكار ينم عن عبقريـــة لافتة (هذا التفنن في صوغ العبارة لا يظهر للأسف الشديد في أسلوبه بعد ترجمته إلى اللغة الإنجليزية). ثم إن شميت كان مثقفا انخرط منذ العشرينات في استعمال خبرته في تشخيص عصره الذي كان يثير حساسية عالية. وأخيرا وليس آخرا، كان شميت على الرغم من وضوح لغته يُبقي على ميزة الميتافيزيقي الذي يغوص بعيـــدا في الأعمـــاق ويعري في الوقت نفسه الواقع الأساسي" (1989: 133).

لكن إلى جانب هذه الألمعية التي أجاد هابرماس في التعبير عنها، هناك ما يشبه الإجماع أيضا على أن شميت كان منافقا وانتهازيا وذا ميول يمينية وشمولية تصل حد الانحطاط. فالرجل أستاذ جامعي لامع، التحق بصفوف الحزب النـــازي، واحتـــل مراكز ومقامات بارزة في هيئاته الموازية، ودافع عن النظام النازي وعن هتلر كمـــا لم يدافع أحد عن نظام آخر أو قائد[1]! إن هذه الازدواجيـــة تجعـــل - لعمـــري- الاقتراب من فكره أمرا بالغ الصعوبة، وقضية مثيرة هي أيضا للجدل.

1 يمكن الرجوع هنا إلى العدد الذي خصصته مجلة (Cités) الفرنسية للاطلاع على عدد من المقالات التي تناولت حياة شميت وبعض المقتطفات من أعماله التي لهـــا صـــلة بالنازيـــة وبالدفاع عن هتلر، إلى جانب مقالين هامين مترجمين إلى الفرنسية كتبهما شميت أحدهما (الفهرر يحمي القانون 2003/1934)، والثاني (العلم الألماني المتصل بالقانون وصراعه مع الروح اليهودي 2003/1936).

جل الباحثين الذين يتناولون اليوم شميت بالدراسة يواجهون هـذا المشـكل الذي تثيره الازدواجية التي تكشف عنها سيرته العلمية والسياسية المركبة. فمنـهم من يتجاهله أو يتجاهل، على الأصح، الإحالة الصريحة عليه؛ ومنهم مـن يتناولـه بالدرس على مضض. لكن الشيء المؤكد هو أن فكره أثر في اليمين واليسار علـى حد سواء. وسنذكر فيما يلي بعض هؤلاء الذين تأثروا به و لم يذكروه (هانتينغتون وآرون)، أو ذكروه ثم عادوا فأنكروه (فالتر بنيامين)، أو لم يـذكروه ثم عـادوا فذكروه (رولز)، أو ذكروه وأوضحوا مسوغات ذكره والاستناد إليـه (شـانتال موف).

من المعلوم، كما سنرى ذلك بتفصيل أدناه، أن شميـت عـرَّف مـا أسمـاه بـ 'السياسي' (The Political) (المجال وليس الشخص)، بأنه يتشكل أو ينهض أو يتأسس على التمييز بين الصديق والعدو. يقول في هذا الشأن: "إن التمييز السياسي الخاص الذي يُمْكن للأفعال والدوافع السياسية أن تُرَدَّ إليه هو التمييز بين الصديق والعدو" (شميت، 1932: 26). عندما نأخذ هذا التعريف بعين الاعتبار، ونعود إلى مفكر كهانتينغتون مثلا في كتابه *صدام الحضارات*، نكتشف أن أطروحته المركزية تقوم على التمييز بين العدو والصديق، لكننا نكتشف أيضا أن المؤلِّـف يتحاشـى ذكر شميت ويستبدل به الروائي ميكائيل دايبدن (M. Dibdin)، ليقول لنا علـى لسان هذا الأخير إن السياسة تنبني أساسا على التمييز بين الأصـدقاء والأعـداء. يقول هانتينتون، عارضا عن شميت بسبب الإحراج، ومستشهدا بالروائي دايبـدن: "لا يمكن أن يكون لنا أصدقاء حقيقيون حتى يكون لنا أعداء حقيقيون، ولا يمكننا أن نحب أنفسنا ما لم نكره غيرنا. هذه هي الحقائق القديمة التي نعيد اكتشافها اليوم بأسى كبير بعد قرن أو يزيد من الرياء العاطفي". ويردف هانتينغتون منبها ومحذرا بعد هذا الاستشهاد مباشرة: "ينبغي لرجال الدولة والعلماء ألا يتجـاهلوا المغـزى المؤسف القائم وراء هذه الحقائق القديمة" (1996: 20). فالسياسـيون أو رجـال الدولة والعلماء ملزمون بالتمييز بين الأصدقاء والأعداء في نظر هانتينغتون. ما نود الإشارة إليه هنا هو أن قراءة كتاب هانتينغتون في سياق فكر شميت ستكون أفيـد مما لو تجاهلناه. فهانتينغتون لم يعرض في الحقيقة عن الاستشهاد به في سياق تحديد أطروحة الكتاب المركزية إلا تجنبا للإحراج.

إن هذا السلوك لم ينفرد به هانتينغتون، بل نجده لدى رايمون آرون أيضا. فقد بين برايان أندرسون في كتابه المعنون *رايمون آرون واستعادة السياسي* (1997) تأثر هذا الأخير (وقد كان آرون من الأوائل الذين قدموا شميت إلى الجمهور الفرنسي) الواضح بشميت فيما يخص ارتباط السياسي واستناده إلى التمييز بين الصديق والعدو، وانعكاس هذا التأثر على تصورات آرون بخصوص السياسة الدولية وقضايا الحرب والسلم. وسيلاحظ القارئ أن أندرسون يشير مرتين في كتابه (1997: 156، و184) إلى أن آرون يتحاشى ذكر شميت ويعرض عن الإحالة عليه على الرغم من أن التأثر بأفكاره واضح لا غبار عليه.

هانتينغتون وآرون مفكران يمينيان محافظان مثل شميت، مع اختلاف كبير بالطبع. لذلكم ليس غريبا أن تلتقي أطياف اليمين ويأخذَ بعضُها بعناق بعض. لكن ماذا عن اليسار؟ أورد صمويل فيبر (S. Weber) رسالة مغمورة إلى كارل شميت كتبها المفكر الماركسي الشهير فالتر بنيامين يعبر فيها عن تشوقه إلى أن يَطّلع شميت على أحد كتبه (*أصل الدراما التراجيدية الألمانية*) الذي كان قيد الطبع، ويَذكر في الرسالة شغفه الكبير بفكر شميت ومدى استفادته من كتاباته وأفكاره. يقول بنيامين في هذه الرسالة: "لا أريد من وراء هذه السطور أن أخبركم بقرب صدور كتابي فحسب، بل أريد أن أعبر لكم عن غبطتي وسروري بإمكان إرساله إليكم أيضا، كما اقْتَرحَ علي ذلك السيد ألبير سالومون. وستتعرَّفون مباشرة حين أخذه بين يديكم مقدار ما أدين به لكم خصوصا فيما يتصل بعرض مذهب السيادة في القرن السابع عشر. وربما أستطيع القول أيضا، زيادة على ما ذكرتُ، إنني أفدت من أعمالكم الأخيرة، وخصوصا كتاب *الديكتاتورية* (Diktatur)، فأيَّدتُ صيغ بحثي في فلسفة الفن بصيغ البحث التي طورتموها أنتم في فلسفتكم عن الدولة..." (انظر ص. فيبر 1992: 5). بالطبع ما كان لهذه الرسالة، كما قال صمويل فيبر في تعليقه، أن تصدر في *مراسلات* بنيامين المطبوعة سنة 1966، والتي أشرف على نشرها صديقاه غريشوم سكوليم وتيودور أدورنو. والسبب في ذلك بالطبع هو الحرج من إعلان الاستفادة من شميت أو حتى قراءته[1].

1 ما كان لسكوليم وأدورنو أن ينشرا هذه الرسالة، ضمن *مراسلات* بينامين سنة 1966، التي لم يمض عليها وقت حتى كتب شميت المقالين المذكورين في الهامش (1) أعلاه، اللذين عبر في أولهما بوضوح عن تعلقه بهتلر وافتتانه به، وفي الثاني عن كراهته لليهود، وبنيامين منهم.

لم يُحِل رولز في الطبعة الأولى (1993) لكتابه *الليبرالية السياسية* على شميت. لكنه عاد في مقدمته التي حررها للطبعة الثانية (1996) فأحال عليه وذكر كتابه *أزمة الديمقراطية الليبرالية*، وعدَّ أعماله من بين أهم الأعمال التي عكست تبرم النخبة واستياءها من الديمقراطية التي ساهمت في انهيار جمهورية فايمر وصعود النازية (انظر رولز 1996: lx–lix). ويُستشف من السياق الذي أحال فيه رولز على شميت أن رولز كان يقدر انتقاداته التي صوبها نحو الديمقراطية الليبرالية. فما كان من المناسب لشخص يدافع عن الديمقراطية الليبرالية ويروم بناء تصور متماسك عن هذه الديمقراطية مثل رولز، أن يتجاهل أو يغض الطرف عن أحد أبرز منتقديها، حتى ولو أن الإحالة جاءت متأخرة في الطبعة الثانية للكتاب!

من بين المفكرين المعاصرين البارزين الذين أعادوا الاعتبار لفكر شميت، وتعرضوا بوضوح إلى هذا الإحراج وحاولوا تفسيره، نذكر في هذا الصدد فيلسوفة السياسة شانتال موف (Ch. Mouffe). فهذه الأخيرة أولت فكر شميت عناية خاصة، وبنت قسما لا يستهان به من نظريتها السياسية، التي سنعود إلى بعض معالمها أدناه، على مفاهيم مستقاة من فكره. لننصت إليها وهي تتحدث عن شميت، وعن الإحراج الذي تسببه الإحالة عليه، وعن مشروعها الخاص وصِلَتِه بأفكار شميت. تقول شانتال موف في كتابها *عن السياسي* (2005): "إنني، بسبب هيمنة العقلانية على الخطاب السياسي الليبرالي، غالبا ما أعثر عند النُّظّار المحافظين على الأفكار النيرة التي تسمح لي بفهم السياسي فهما ملائما... ولعل هذا ما دفعني إلى أن أختار في نقدي للفكر الليبرالي الانقياد لمفكر مثير للجدل مثل كارل شميت. فأنا مقتنعة بأن هناك أشياء كثيرة يمكن أن نظفر بها من قراءته، بوصفه أحد ألمع معارضي الليبرالية بالغي الذكاء. وإنني أعي تماما أن اختياري هذا سيثير الاشمئزاز بسبب تورط شميت وتحالفه مع النازية... بيد أنني أعتقد أن قوة المفكر الفكرية هي المقياس المُحَدِّد لِبَتٍّ ما إذا كنا نحتاج إلى محاورة أعماله أم لا، وليس صفاته الأخلاقية. وأرى أن استناد كثير من النظار الديمقراطيين إلى مسوغات أخلاقية في رفضهم محاورة فكر شميت دليل ساطع على النزعة الأخلاقية التي تُميز روح العصر ما بعد السياسي. وفي الواقع، يمثل نقد هذه النزعة تحديدا نواةَ تفكيري الصُّلبة. فالأطروحة المركزية التي يدافع عنها كتابي هذا تقضي بأنه على

العكس مما يريد المفكرون ما بعد السياسيون أن يقنعونا به، فإن ما نشهده اليوم ليس أفولا للسياسي في بعده النزاعي، بل ما نشهده هو أمر آخر مختلف تماما. ما يحصل الآن هو أن السياسي في أيامنا هذه يفعل فعله في *السجل الأخلاقي*. بعبارة أخرى، إن السياسي لا يزال مركزا في التمييز بين النَّحْن والهُمْ؛ بيد أن هذا التمييز عِوَض أن يُحدَّد بمقولات سياسية، يجري اليومَ تعريفُه بحدود أخلاقية. فعوض أن يكون الصراع بين 'اليمين واليسار' نواجه اليوم صراعا بين 'الصحيح والخطأ'" (2005: 4-5). تعمدت إيراد هذا النص الطويل لكونه يلامس الجواب عن السؤال: لماذا العودة إلى شميت؟ ولأنه يعرض تشخيصا على قدر عال من الأهمية للوضع الراهن، فضلا عن أنه نص يفتح لي المجال لكي أنتقل بسلاسة إلى مناقشة قضية الديمقراطية الليبرالية التي كانت محور انتقادات شميت، وهي الآن محور انتقادات المفكرين ما بعد الماركسيين وأبرزهم شانتال موف.

2- الديمقراطية الليبرالية

سأنطلق هنا رأسا من تعريف عام ومقبول على نطاق واسع بين الباحثين اليوم عرضه فريد زكريا بدقة وإيجاز في مقاله الهام (ظهور الديمقراطية غير الليبرالية) بمجلة *الفورين أفيرز* سنة 1997. إنني وجدت في هذا المقال صيغة في عرض مفهوم الديمقراطية الليبرالية تناسب مقالي هذا من زاويتين: الأولى لأن صيغة زكريا تشدد على الفرق القائم بين الديمقراطية والليبرالية. وهذا أمر كثيرا ما نتلاهى عنه ونتجاهله؛ وهو - لعمري- فرق جوهري كان شميت من أشد الملحين عليه في قوله الذي بات شعارا "الديمقراطية تنفي الليبرالية، والليبرالية تنفي الديمقراطية" (سنشرح هذا الشعار بتفصيل أدناه). بل إن قسما لا يستهان به من نقد شميت ينهض على أن الناس لا يفرقون بين الديمقراطية والليبرالية. أما الزاوية الثانية فترجع إلى أن الصيغة التي عرضها زكريا تشير بوضوح إلى أن القِرَان الذي انعقد في الغرب بين الديمقراطية والليبرالية، ابتداء من القرن 19، كان قرانا عارضا، أي قرانا موصولا بسياق الفكر والتاريخ الغربيين. وهذا الأمر وإن بدا أن زكريا يصدر فيه عن موقف نسبي ويُرتِّبُ عليه أمورا لا تُهِمُّنا هنا، فإن أهميته بالنسبة إلينا لا تظهر إلا في ضوء انتقادات شميت التي سنعرض لها أدناه في هذا المقال. لهذا السبب

لن أركز على البعد النسبي الواضح في مقال زكريا ولن أركز أيضا على الغايات التي رمى إليها. فهدفه ليس هدفي. لقد أراد هو أن يفسر بروز ديمقراطيات كثيرة في العالم لا يمكن أن نشكك في أنها ديمقراطيات، لكنها لا تحترم حريات التعبير والتجمع والعقيدة... الخ، ليكشف عن أن مسألة الحريات تدخل في باب الليبرالية وليس في باب الديمقراطية، وليبين أن الرغبة التي تعبر عنها بعض الحكومات الغربية في نشر الديمقراطية في العالم غير الغربي والتشجيع عليها لن تسفر إلا عن ديمقراطيات غير ليبرالية (illiberal democracies)، أي ديمقراطيات حقيقية لكنها تنتهك الحريات وتغذي التطرف وتجعل حياة مواطنيها باختصار لا تطاق.

يشير زكريا إلى أن كلمة الديمقراطية غالبا ما تُستعمل في الكتابات المعاصرة "ويكون المقصود بها الديمقراطية الليبرالية، أي ذلكم النظام السياسي الذي لا يقوم على انتخابات حرة ونزيهة فقط، بل يقوم أيضا على دولة القانون، وعلى فصل السلطات، وعلى حماية الحريات الأساسية في التعبير والتجمع والاعتقاد والملكية" (انظر زكريا 1997: 22). وبالفعل فمن منا لا يعرف الديمقراطية على هذا النحو أو شِبْهه إذا طُلب منه ذلك اليوم؟!

يوضح زكريا أن الحزمة الأخيرة من الحريات المذكورة في التعريف لا صلة لها بالديمقراطية، لا من قريب ولا من بعيد. والأجدر بنا أن نضع لها اسما خاصا يقع عليها ويجمعها تحته هو 'الليبرالية الدستورية'؛ لأنها تختلف من الجهتين النظرية والتاريخية عن الديمقراطية. ويستشهد زكريا بعالم السياسة فيليب شميتر (Ph. Schmitter) الذي قال في هذا الخصوص: "إن الليبرالية، سواء أكانت تصورا عن الحرية السياسية أم كانت مذهبا يتناول السياسة الاقتصادية، يمكن أن تترافق مع صعود الديمقراطية. لكنها لم يسبق لها أن كانت مقرونة على نحو حصري وواضح بممارسة الديمقراطية" (زكريا 1997: 23).

ولعل ما يؤكد انفصال الديمقراطية عن الليبرالية هو ما نشهده اليوم في العالم. فطرفا الديمقراطية الليبرالية، الممتزجان في البناء السياسي الغربي، يَرِدان مفصولين في باقي بلدان العالم. فهذه البلدان تشهد ازدهارا في الديمقراطية؛ لكنها لا تشهد ما يناظر ذلك فيما يتصل بالليبرالية الدستورية. فشرط قيام الديمقراطية اللازم ينحصر، حسب زكريا الذي يحيل هنا على هانتينغتون، في إجراء انتخابات حرة ونزيهة

فقط لا غير. لهذا السبب تكون الحكومات التي أفرزها الانتخابات حكومات ديمقراطية حتى ولو كانت عاجزة، وفاسدة، وذات نظر قصير، وغير مسؤولة، وتتحكم فيها المصالح الفئوية الخاصة، وعاجزة عن تبني سياسات تستدعيها المصلحة العامة. فهذه الصفات تجعل من الحكومات التي تتصف بها حكومات غير مرغوب فيها، لكنها لا تجعل منها حكومات غير ديمقراطية (انظر زكريا 1997: 24-25).

عندما يعود زكريا إلى الليبرالية الدستورية، يرى أنها منظومة مستقلة لا علاقة لها بمساطر اختيار الحكومة، بل لها علاقة بأهداف الحكومة. فالليبرالية الدستورية تحيل على تراث يضرب بعمق في التاريخ الغربي يتصل بحماية استقلال الفرد الذاتي وكرامته إزاء كل أنواع التقييد، سواء أكان مصدر هذا التقييد دولة أم كنيسة أم مجتمعا. وإذا نحن تأملنا اصطلاح الليبرالية الدستورية مليا نلفيه يزاوج، كما يلح زكريا، بين فكرتين اثنتين: 'الليبرالية'، لكونه يستلهم الإرث الفلسفي، الذي بدأ مع الإغريق، والذي يركز على الحرية الفردية (اعرف نفسك بنفسك)؛ أما 'الدستورية' فصفة ترجع إلى كونه يستند إلى التراث، الذي بدأ مع الرومان، والمقترن بدولة القانون. فالليبرالية الدستورية إذن تطورت في أوروبا الغربية وفي الولايات المتحدة ضمن سياق الدفاع عن حق الفرد في الحياة والملكية، وحرية العقيدة والتعبير. ولضمان هذه الحقوق ركزت الليبرالية الدستورية على مراقبة سلطة كل شعبة من شعب الحكومة، وعلى المساواة أمام القانون، وعلى حياد المحاكم والهيئات القضائية، وعلى الفصل بين الكنيسة والدولة. ونستطيع القول اختصارا إن الليبرالية الدستورية في معظم صيغها تقضي بأن الكائنات البشرية تتمتع بنوع من الحقوق الطبيعية (أو غير القابلة للتصرف) التي يتعين على الحكومات أن تقبل الاستناد إلى قانون أساسي يحد من سلطاتها حتى يتسنى لها حماية هذه الحقوق وصيانتها (زكريا 1997: 26).

يتضح مما سبق إذن أن الديمقراطية الليبرالية نظام هجين، يحيل طرفاه على تراثين مختلفين: الديمقراطية لها اتصال وثيق باختيار الحكومات، أما الليبرالية فموصولة بالأهداف التي ينبغي أن تسعى في تحقيقها تلك الحكومات. وسيتضح من عرضنا لانتقادات شميت أنها انتقادات تطال هذا التعريف على الرغم من أن شميت صاغ انتقاداته الأساسية كلها في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين.

3- شميت ونقد الليبرالية

3-1 من التجريد إلى الواقعية السياسية

لقد عرفت ألمانيا في حقبة جمهورية فايمر (1919- 1933)، التي سادتها قلاقل سياسية كثيرة، استقطابا سياسيا حادا بين اتجاهين فلسفيين رئيسين. فمن جانب كان هناك اتجاه يستند إلى التراث الماركسي، وإلى الجناح الاشتراكي الديمقراطي للكانطية الجديدة. وكان أقطاب هذا الاتجاه يدافعون بعنفوان واضح عن إقامة مؤسسات ديمقراطية تقدمية، ويستخدمون في دفاعهم استدلالات وحججا تلح على فكرة التقدم وتشدد على موضوعية التضامن المبني على النوع. ومن أقطاب هذا الاتجاه البارزين هيلموث بليسنر، وإرنست كاسيرير، اللذان مثلا الجناح التقدمي العقلاني للتراث الأنثروبولوجي الفلسفي الألماني. أما الجانب الثاني، فكان يقف فيه اتجاه محافظ غير ليبرالي يمثل في الواقع الوجه الآخر لتلك الأنثروبولوجيا الفلسفية. وما يميز أصحاب هذا الاتجاه الثاني هو أنهم كانوا يلحون على الهشاشة التكوينية المميزة للنوع البشري، وينظرون إلى الإنسان عموما من حيث إنه كائن تعوزه القدرة على التكيف. وقد اعتمدوا هذا التشخيص سندا لكي يدعموا مواقفهم المناهضة للمعايير الكونية، والمشككة في الالتزامات المجردة بالمؤسسات البرلمانية، ولكي يطعنوا أيضا في أخلاقيات التضامن جملة وتفصيلا، ويدافعوا، فوق هذا وذاك، عن العودة بقوة إلى صور الولاء المحلية والتقليدية، والانغلاق في مؤسسات ذات طابع قومي ضيق كعلاج أو تعويض عن الهشاشة العضوية المميزة للنوع (انظر في هذا الشأن بينسكي (2008: 216)). وقد لعب خطاب هذا الاتجاه، دورا بارزا في تشكيل جزء لا يستهان به من الثقافة السياسية الألمانية. ومن أبرز رموز هذا الاتجاه في المجال الفلسفي العام مارتن هايدغر، وفي مجال الفكر السياسي والقانوني كارل شميت وهيرمن هيلر (H. Heller)، ورودولف سميند (R. Smend) (انظر ثورنهيل 2007: 261).

لقد عاش شميت أحداث الحرب العالمية الأولى وتأثر بها تأثرا كبيرا. وكان من نتائج هذه الحرب عليه أنها دفعته إلى الإعراض عن التجريد الكانطي الجديد، والشروع في النظر إلى شؤون السياسة وقضاياها من منظار الواقعية السياسية. فأعمال شميت كانت تتميز قبل قيام جمهورية فايمر (أي قبل سنة 1919) بقربها من

أفكار الكانطيين الجدد. كان في هذه المرحلة، كما بين ثورنهيل (2007: 276)، يلح على أسبقية القانون وتَقدُّمِه على السلطة والدولة، وكان يجد ما يؤيد موقفه هذا في تعاليم الكاثوليكية الرومانية التي كان يفسر بها وجود معايير أعلى من كل المعايير الوضعية تنطبق على الأطر القانونية كافة، وتقاس عليها كل أنماط ممارسة للسلطة. غير أن شميت عاد، بعد انهيار الملكية سنة 1918، فأنكر إمكان تحليل النظم السياسية استنادا إلى التصورات المعيارية، وحدد غاية أبحاثه اللاحقة بعبارات استراتيجية واضحة. و لم تكن هذه الغاية شيئا آخر غير البحث عن مسوغات تروم دعم استقرار الأنظمة السياسية التي كان يعيش تحتها.

فأعماله التي كتبها إبان جمهورية فايمر كان هدفها والغاية منها إضفاء المشروعية على نظام الجمهورية، وإبراز الحجج التي يمكن للماسكين بزمام السلطة فيها أن يستندوا إليها دفاعا عنها أمام البلاشفة بعد نجاح ثورتهم (1917)، وأمام خطر الإلحاق الخارجي، وأمام المقايضات الداخلية التي تزيد في نظره من إضعاف الدولة وإنهاكها. لم ينقلب شميت بعد 1919، على الوضعية وعلى الكانطية الجديدة فحسب، بل أعرض عن كل أنماط الليبرالية التي تأثرت بهذين الاتجاهين (انظر ثورنهيل 2007: 276). فلم يعد يَنظُر إلى الدولة من حيث إنها شأن يحكمه القانون، بل أصبح ينظر إليها بوصفها كيانا يحكمه الإمكان الواقعي والدائم للصراع. وعلى العكس من هيجل الذي كان يرى في الدولة تجسيدا لصورة الوجود العليا، كان شميت يربط الدولة بدورها الواقعي المتمثل في إيجاد الشروط الآمنة التي تسمح للمواطنين بأن يلبوا ويلاحقوا تحت سلطانها وحمايتها رغباتهم أو مراداتهم الخصوصية. ولعل هذا هو الذي يفسر عودته بين الفينة والأخرى إلى أطروحة هوبز حول العلاقة المتبادلة بين الحماية والطاعة، واشتراكه مع هذا الفيلسوف الكبير في الإيمان بالرأي القائل: 'السلطة هي التي تصنع القانون، وليس الحقيقة' (*Auctoritas, non veritas, facit legem*) (انظر مقدمة شواب، ضمن شميت 1934: xiii). فالذي يملك السلطة هو من بإمكانه أن يطالب بالطاعة. والسلطة التي تستلزم الطاعة لا يشترط فيها أن تكون مالكة الحقيقة أو مجسدة لصورة الوجود العليا.

إن هذا الفهم الذي كونه شميت عن الدولة لا يمكن أن يُفصل عن السياق النظري العام الذي بات يوجهه في نظرته إلى المفاهيم السياسية بوجه عام. سنحاول فيما يلي أن نتناول هذا السياق بالتركيز على مفهومين بارزين استأثرا بفكره هما السيادة والاستثناء.

2-3 السيادة والاستثناء

تشير السيادة في معناها العام إلى السلطة المعيارية العليا في مجال من المجــالات. ونعني بالسلطة المعيارية هنا، السلطة التي تخول لصاحبها أن يُصدر معــايير ملزمــة اتجاه أمر ما، أو أن يحدد الحكم المعياري لشيء ما. حيازة سلطة معيارية معينة تعد مطابقة في هذا الصدد لوجوب ممارسة تلك السلطة، أو لواجب عدم التخلي عــن ممارستها. وليس هناك من الناحية المبدئية شرط يفرض أن يكون صاحب الســيادة كائنا بشريا. الشرط الوحيد المطلوب في صاحب السيادة هو حيازة القدرة علــى اتخاذ القرار في الأمور المعيارية. بهذا المعنى يمكن لمؤسسة ما أن تكون صاحبة سيادة متى توافر لها مركز ذو قدرة على اتخاذ القرار في الشؤون ذات الصلة بالمعايير.

ما أتينا على ذكره ليس سوى تعريف عام ومجرد، يمكن أن يصدق على السيادة، من حيث إنها سلطة عليا، في أي مجال من المجالات من دون تحديد. لهــذا الســبب لا يمكن لهذا التعريف، على الرغم من أهميته، أن يفيدنا في معالجــة مفهــوم الســيادة في الفلسفة السياسية، وفي سياق مناقشة تصور شميت بوجه خاص. فالمناقشات الفلســفية التي دارت حول مفهوم السيادة في إطار الفكر أو الفلسفة السياسية اختلطت اختلاطــا كبيرا بقضايا اللاهوت ومسائله. فحتى لو أننا انطلقنا من التعريف العــام والفضــفاض الذي أدرجناه أعلاه، وذهبنا في التأويل مذهبا قَصيا، فإننا لن نجد من بين المؤهلين حقا لحمل صفة صاحب السيادة (أي السلطة العليا) أحدا آخر غير الله. وقد ألمع كيلســن (H. Kelsen) إلى هذا الأمر حين كتب يقول: إذا كانت 'الســلطة' (power) تعــني السلطة الفعلية، أي تعني القدرة على إحداث أثر أو نتيجة، فإن السلطة 'العليا' ســتعني حينئذ السبب أو العلة الأولى (prima causa). وبهذا المعنى يكون الله وحده بوصــفه خالقَ العالم هو صاحب السيادة" (كيلسن 1944: 208)[1].

---

1 إن كيلسن يعرض هذا الرأي لينتقده، فهو لا يوافق في أبحاثه القانونية على رد السيادة إلى الله ومنحها بعدا ميتافيزيقيا. كيلسن بعبارة أوضح يتناول السيادة في أعماله من منظــار علمي لا من منظار ميتافيزيقي. يقول في هذا الشأن معلقا على التصور الميتافيزيقي للسيادة الذي أوردناه في المتن: "إن هذا التصور الذي ينظر إلى السيادة من الزاوية السببية يعــد تصورا ميتافيزيقيا وليس علميا. إنه مشتق من النزعة التي تروم تأليه الدولة، والتي تقــود حتما إلى نظرية سياسية هي أوثق صلة باللاهوت وأبعد ما يكون البعد عن علم الدولة" (كيلسن 1944: 208).

عندما نعود إلى شميت نلفيه يركز بالتحديد على هـذا البعـد الميتـافيزيقي واللاهوتي الذي ألمع إليه كيلسن، أي نلفيه يلح على أن المفاهيم السياسية كلّها التي اقترنت بالدولة تعد في الأصل مفاهيم لاهوتية. يقول شميت في كتابـه *اللاهـوت السياسي* (1934): "إن المفاهيم الدالة في النظرية السياسية، أي المفاهيم التي تتناول الدولة، تعد كلها مفاهيم لاهوتية جَرَتْ عَلْمنتها. وهذا أمر لا يعود إلى تطورهـا التاريخي فحسب ـــ أي التطور الذي انتقلت فيه من جوف اللاهوت إلى نظريـة الدولة، حيث أصبح على سبيل المثال اللهُ القادرُ على كل شيء هو المشرع القـادر أيضا على كل شيء - بل يعود أيضا إلى بنيتها النسقية التي يعد فهمها ضـروريا لكي يتسنى لنا الإمساك بها من الزاوية السوسيولوجية. فالاستثناء في الفقه القانوني يماثل المعجزة في اللاهوت. وإذا نحن تلاهينا ولم نستوعب هذا التماثل، فإننا لـن نستطيع أن نفهم الكيفية التي تطورت بها الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة خـلال القرون الأخيرة الماضية" (شميت 1934: 36)[1].

يلوح من هذا النص المركزي في فكر شميت أن هذا الأخير يرى أننـا لكـي نمسك بالمفاهيم السياسية، أو بمفاهيم الحق عموما، يتعين علينا الصعود من الصـور التاريخية القائمة اليوم التي اكتستها هذه المفاهيم لكي نصل إلى أصلها البعيد الـذي يحكمها. فبهذا الصعود الاستكشافي وحده نستطيع أن نستنتج الخلاصات الدالـة حول الصورة الحقيقية والمطلقة للحق. وقد ذهب الفيلسوف الإيطالي جيورجيـو أغامبين (2005: 35) إلى أن مذهب السيادة عند شميت لا ينفصـل عمـا أسمـاه بالاستثناء. فالتعريف الصريح لصاحب السيادة الذي نعثر عليه لدى شميت في كتابه *اللاهوت السياسي* يقول: "صاحب السيادة هو الذي يقرر في حالة الاستثناء"، وبما أن "الاستثناء في الفقه القانوني يماثل، كما قال شميت في النص أعلاه، المعجـزة في

---

1 إن شميت حين ذهب إلى أن مفاهيم النظرية السياسية مفاهيم لاهوتية وقعت علمنتها، كان في واقع الأمر يردد أو يثبت دعوى تتناول الوضع السياسي الحديث كان ماكس فيبر قد سبق له أن ادعاها هو نفسه، قبل شميت بعقدين من الزمن تقريبا، بخصـوص الاقتصـاد الحديث. فكما أن الغنى الناتج عن الصناعة كان علامة على الرعاية الإلهية بالنسـبة إلى التقويين (البروتستانت) في مطلع الحداثة الأوروبية، فإن صاحب السيادة، كإله فان، يعد شديد الصلة بالالهيات. غير أن الله والعناية لم يلبثا أن تحولا بفعل العلمنة وأصبحا علـى التوالي سلطة وقيمة ينتجها السوق.

اللاهوت" فإن أي فهم لا يراعي هذا التماثل بين السياسي واللاهوتي لـن يكـون فهما دالا أو كافيا لمفهوم السيادة[1].

إن الإحراج الذي يضعه هذا الربط بين السيادة وحالة الاستثناء يظهر جليـا عندما نلتفت إلى أن حالة الاستثناء هي بالتعريف الحالة التي يكون فيهـا العمـل بالدستور والقوانين معلقا. وهذا يعني أن صاحب السيادة الذي يقـرر في حالـة الاستثناء إنما يقرر من موقع خارج القانون. فكأن صاحب السيادة لا يُجبرنا بقراره على احترام المعايير أو القوانين والتقيد باتباعها إلا لكونه يحتل موقعا تَتعطـل فيـه القوانين ويُعلّق فيه العمل بها. فما يجوز في حقه لا يسري البتة علينا. إنه إذا شئتم لا يُسأل عما يفعل؛ نحن فقط الذين نُسأل.

إن هذا الاقتران بين التعطيل اللاهوتي، واستثناء صاحب السيادة، هو ما عـبر عنه شميت أعلاه بوضوح حين ربط في كلامه السياسي باللاهوتي. فالربط لديـه لا يقوم إلا لكي يشير إلى التشابه البنيوي القوي القائم بين المفهوم السياسي والمفهوم اللاهوتي. ولا يقتصر هذا التشابه بينهما على اللحظة الفجائية الأصلية والمخلخلـة لبروزهما أول مرة (المعجزة، وقرار صاحب السيادة في حالة الاستثناء)، بل يطـال ويتسلط على التوالد المتجدد والمستمر والمستدام للنظام الذي ينهض عليهما. فهناك صلة وثقى بين الخلق من عدم، واستمرار هذا الخلق في الوجود في المجال اللاهوتي، وبين قرار صاحب السيادة الذي لا يستند إلى قانون محدد، وبين النظـام القـانوني

1 يذهب أولمين، في سياق ربط المفاهيم السياسية التي استعملها شميت بأساسها اللاهـوتي الذي كشف عنه في كتاب *الكاثوليكية الرومانية* (1923)، إلى القول: "عنـدما يقـول شميت: "صاحب السيادة هو الذي يقرر في حالة الاستثناء"، فإنه يعكس في قوله هذا تمييز هوبز أو فكرته عن النـزعة الشخصية القانونية (juridical personalism). فالسؤال: 'من يقرر؟' لا يتناول في حيزه الحقيقة، بل يتناول السلطة [أي من له السلطة حتى يتخذ القرار؟]. والسلطة الشخصية بمعناها التمثيلي هي المقابل المنطقي للـ 'فكرة السياسية' التي تجسدها الكاثوليكية. فالكنيسة تمنح شميت النظير النموذجي الذي يقيس عليه، خصوصا بعد أن أقر المجمع الفاتيكاني الأول للسنة 1869- 1870 المذهب القائل بعصمة البابـا. فنكون هنا أمام مثال (مثال البابا) يجسد التمثيلية، ويجسد في الآن نفسه التشخيصـية... وهكذا تكون أرضية النـزعة التقريرية (decisionism) دائما 'فكرة سياسـية' سـواء أكانت هذه النـزعة لاهوتية أم كانت قانونية. "فالفكرة، يقـول شميـت، تنتمـي إلى السياسي، لأن السياسة لا تكون ممكنة من دون سلطة، ولا تكون السلطة ممكنة من دون مزاج عَقَدي" "(أولمين (1996: xvi-xv)).

الذي يتولد عن قراره في المجال السياسي. ولعل الإشكال الذي يضع نفسه بإلحاح هنا هو صلة صاحب السيادة بالقانون، أي ما علاقة قرار صاحب السيادة في الاستثناء بالقانون؟

يذهب أغامبين إلى أن المساهمة المتميزة التي قدمها شميت قائمة على وجه التحديد في كونه جعل هذا الربط بين حالة الاستثناء والنظام القانوني أمرا ممكنا، على الرغم من كونه ربطا مفارقا، لأن ما ينبغي أن يكون متضمنا أو مسجلا في القانون هو شيء يوجد خارجه بكيفية جوهرية، وهو تعليق العمل بالنظام القانوني نفسه. لكن أغامبين يلح مع ذلك على أن "حالة الاستثناء لدى شميت ليست حالة خارجة عن القانون. فهي على الرغم من كونها تُعلق العمل بالنظام القانوني الموجود كله، ويبدو منها كما لو أنها ابتعاد أو خروج عن الاعتبارات القانونية جميعها، تظل مع ذلك موصولة على نحو من الأنحاء بالنظام القانوني، 'ذلكم، يقول شميت، لأن حالة الاستثناء تعد شيئا يختلف دائما عن الفوضى والفراغ. فمن الناحية القانونية يواصل نظامٌ ما وجودَه في حالة الاستثناء حتى لو أن هذا النظام ليس نظاما قانونيا' [شميت. *اللاهوت السياسي* (1934: 5)]" (أغامبين 2005: 33). فشميت، في هذا النص الذي ذكره أغامبين، ينبه إلى أن حالة الاستثناء يمكن أن تفهم على أنها حالة فوضى، ذلكم لأن حالة الاستثناء مفهوم حدي يتناول التخوم. فتراجع النظام القانوني يمكن أن يبدو لمن يخلط بين الدولة والقانون (وهو خلط سنعود إليه أدناه)، ويتعامى عن السياسي، كما لو كان تراجعا للنظام في حد ذاته. وهذا أمر لا يزيد عن كونه توهما في نظر شميت؛ لأن النظام يواصل وجوده حتى لو أنه ليس نظاما قانونيا. بل إننا نجد شميت يصرح بوضوح بأن الوضع العادي المحكوم بالقانون هو وضع لا معنى له إلا لكونه وضعا يترتب على قرار صاحب السيادة في حالة الاستثناء. يقول في هذا الشأن: "لكي يكون للنظام القانوني معنى، يجب أن يكون هناك وضع عادي. وصاحب السيادة هو نفسه الذي يقرر ما إذا كان هذا الوضع العادي موجودا أم لا" (شميت 1934: 13). فقرار صاحب السيادة هذا يستلزم إذا تأملناه مليا خطوتين اثنتين: الأولى هي القرار بأن طارئا فعليا موجود، أي طارئا يتخطى نطاق النظام القانوني القائم وصلاحياته؛ والثانية هي اتخاذ القرار بشأن ما يمكن القيام به لمعالجة الوضع. من هذا المنظور يرى

شميت أن صاحب السيادة، الذي يعمد إلى اتخاذ هــذا القــرار المــزدوج بشــأن الاستثناء، يقيم علاقة بالنظام القانوني السياسي حتى ولو أنها علاقة غير اعتياديــة. "إذ على الرغم، كما يقول شميت، من أن صاحب السيادة يقف في موقع خــارج النسق القانوني ذي الصلاحية المعيارية، يظل مع ذلك منتميا إلى هذا النسق، لأنــه هو *نفسه* الذي يجب أن يقرر فيما إذا كان يتعين تعليق العمل بالدستور كله أم لا" (شميت 1934: 7). صاحب السيادة، بعبارة أخرى، يكون منتميــا إلى النظــام، ومهيمنا عليه من خارجه في الآن نفسه. إنه يكون كذلك، لكونه يكــون حــائزا القدرة على اتخاذ القرار بخصوص الوقت الذي ينتهي فيه العمل بالدستور. من هذه الناحية يكون القانون في وضع كما لو كان خارج نفسه، لأن صــاحب الســيادة الذي يوجد خارج القانون هو من يعلن أن لا شيء يوجد خارج القانون. إن هذا الوضع الغريب الذي ينشأ عن تعليق العمل بالمعايير القانونية القائمة بهذه الطريقــة هو الوضع الذي يسميه شميت بـــ 'حالة الاستثناء'. فغرابة هذا الوضع تــأتي مــن كونه يخلخل الخطوط العادية الفاصلة بين القانوني والسياسي في الاشتغال العــادي للنظام القانوني السياسي المعمول به في الدولة ذات السيادة. ولم يركز شميت علــى وضع الاستثناء في رصد مفهوم السيادة إلا لكونه الوضع الذي ميز معظم تــاريخ جمهورية فايمر، باستثناء مرحلة أو مرحلتين عاديتين عرفتهما الجمهورية بين ســنة 1925 وسنة 1929؛ كما ميز أيضا فترة حكم الرايخ الثالث بكاملها التي امتــدت 12 سنة. ما يشد الانتباه أكثر من غيره في تحليل شميت هو استدلاله القوي على أن حالة الاستثناء هي التي تمنح الوضع العادي شرطَ إمكانه، أي أن الاشتغال العــادي للنظام القانوني السياسي مرهون عنده بحالة الاستثناء التي تسببه وتجعله ممكنا.

إن هذا التصور الذي كونه شميت عن السيادة يرفع تحديا كبيرا أمام الفهــم الذي صاغته الليبرالية عن الدولة والسياسة. فشميت يرى أن الدولة والسياســة لا تقبلان التعريف بكيفية حصرية استنادا إلى حدود قانونية. دولة القانون التي تصدر عنها الليبرالية تقتضي سلفا وجود نظام معياري مستقر وشامل. والسياسة البرلمانية التي تعول عليها الليبرالية ليست في نهاية المطاف سوى نقاشٍ يتنــاول السياســات القطاعية في نطاق التوافق أو الإجماع المنعقد حول هذا النظام وبمقتضاه، لينتهي إلى تشريع القوانين وسن المعايير لضبط حسن سير عمل الإدارة لتنفيذ هذه القوانين. ما

ينازع فيه شميت هو إمكان تقييد السياسة بالمعايير. إنه يرى أن حالة الاستثناء هي التي تحدد المعيار (الوضع القانوني) وليس العكس. النفوذ السياسي والسلطة المنبثقة من الصراع هما اللذان يحددان متى تكون الأمور عادية، ومتى تكون أنظمة القانون ممكنة. فشميت يلح على أن الأنظمة القانونية تملك كلها خارجا منفلتا من القانون. لهذا السبب لا يمكن أن تتقيد السياسة والدولة بالقانون. فالضرورة السياسية ليس لها قانون. إنها تقيم نظاما سياسيا بوسائل لا قانون لها!

3-3 مفهوم السياسي عند شميت

يفتتح شميت كتابه *مفهوم السياسي* بالقول: "إن مفهوم الدولة يقتضي (presupposes) مفهوم السياسي" (شميت، 1932: 19). ويتضح من هذه الإشارة أن السياسي مفهوم منفصل وسابق على الدولة. وبالفعل، ففي معرض إبراز العقبات التي تعترض صوغ تصور واضح عن مفهوم السياسي، يعرج شميت على العقبة التي تخلط بين السياسي والدولة، فيقول: "إن السياسي يوجد عموما جنبا إلى جنب مع الدولة مجاورا لها، أو على الأقل يوجد مرتبطا بها ضربا من الارتباط. وهذا ما يجعل الدولة تبدو كأنها شأن سياسي، والسياسي كأنه شأن موصول بالدولة" (1932: 20).

هناك حالة يتحدث فيها شميت عن إمكان تعريف السياسي بالإحالة على الدولة دون غيرها، وهذه الحالة هي التي تكون فيها الدولة كما يقول: "كيانا يواجه جماعات أو قضايا غير سياسية. بعبارة أوضح، هذه الحالة هي الحالة التي تكون فيها الدولة مستقطبة السياسة (بكيفية حصرية). وقد كان هذا الأمر صحيحا حين كانت الدولة إما غير مُعترِفةٍ بالمجتمع من حيث إنه قوة نقيض لها (كما كان الحال عليه في القرن الثامن عشر)؛ وإما حين كانت تقف فوق المجتمع بوصفها قوة مستقرة ثابتة ومتميزة (كما كان الحال عليه في ألمانيا القرن التاسع عشر، واستمر ذلك حتى القرن العشرين)" (شميت 1932: 22). ربط السياسي بالدولة في نظر شميت ليس أمرا سائغا دائما. لهذا السبب لا يجوز، إلا في أحوال تاريخية مخصوصة وموضعية، رد السياسي إلى الدولة وربطه حصرا بها. ما هو السياسي إذن؟

عندما يتأمل شميت مجالات الفكر والفعل البشريين، يلاحظ أن هذه المجالات تتوزع في الغالب الأعم بين الأخلاقي والجمالي والاقتصادي؛ ويلاحظ أن لكل ميدان من هذه الميادين ما يميزه من غيره. فكيف يمكن لمفهوم السياسي ألا يتميز هو أيضا من باقي هذه الميادين؟ يقول في هذا الشأن: "ينبغي للسياسي إذن أن يستند إلى تمييز أقصى خاص به، نستطيع أن نرد إليه كل فعل يحمل معنى سياسيا خاصا. هب أن التمييز النهائي في مجال الأخلاق يكون بين الخير والشر، وفي المجال الجمالي بين الجميل والقبيح، وفي المجال الاقتصادي بين النافع والضار (أو الربح والخسارة). السؤال الآن هو أن نبحث عما إذا كان هناك أيضا تمييز خاص يصلح أن يكون مقياسا للسياسي ولما يقوم عليه. لا شك أن طبيعة هذا التمييز السياسي ستكون مختلفة عن طبائع التمييزات الأخرى (الأخلاقية والجمالية والاقتصادية). سيكون هذا التمييز مستقلا عنها، وبذلك سيكون بإمكانه أن يعلن بوضوح عن نفسه" (شميت، 26:1932).

إن الجواب الذي تقدمه الليبرالية، حين يتعلق الأمر بالسياسي وبالدولة، هو 'الثقافة'، أي المجموع الذي يُكَوِّنه الفكر والفعل البشريان، وهو المجموع الذي جرى تقسيمه، كما ألمعنا أعلاه، إلى ميادين متباينة ومستقلة نسبيا عن بعضها البعض. هذا الجواب الليبرالي يَلتفُّ في نظر شميت على السياسي ويطويه طيا، ثم يبعثره هنا وهناك ليتخلص منه ويرتاح. لهذا السبب يخطو شميت خطوة إلى الأمام في تحديد السياسي من حيث إنه مفهوم لا يحيل على أي موضوع ملموس بعينه؛ بل ينشأ أو يترتب أو يفيض عن تعارض مخصوص بين حدين يصطلح عليهما شميت بالصديق والعدو. يقول: "التمييز السياسي الخاص الذي يمكن للأفعال والدوافع السياسية أن تُرَدَّ إليه هو التمييز بين الصديق والعدو" (شميت، 1932: 26).

في القراءة العادية يمكننا القول: بما أن الأخلاق تستند في قيامها إلى التمييز بين الخير والشر، والجماليات إلى التمييز بين الجميل والقبيح، والاقتصاد إلى التمييز بين الربح والخسارة، فإن السياسي، بوصفه شأنا مستقلا بنفسه هو أيضا، يقوم على تمييز خاص لصيق به هو التمييز بين الصديق والعدو. هذه القراءة عادية بل مضللة أيضا؛ لأنها تُظهر السياسي كما لو أنه مجال أو إقليم يوجد جنبا إلى جنب أقاليم أخرى. وهو على الأقل، كما بين ليو شتروس، أمر لم يقصد إليه شميت. يقول

شتروس مفندا هذه القراءة ومعترضا عليها: "إن جواب شميت كان سيبقى ضمن هذا الأفق لو أنه عمد كغيره إلى القول: كما أن 'التمييز الأساسي في الأخلاق هو بين الخير والشر، وفي المجال الجمالي هو بين الجميل والقبيح، وفي المجال الاقتصادي هو بين الربح والخسارة' فإن 'التمييز السياسي الخاص... هو التمييز بين الصديق والعدو'. غير أن ترتيب السياسي بعد الـ "أقاليم الثقافية" الأخرى ومساواته بها هو على وجه التحديد ما يرفضه شميت. فالتمييز بين الصديق والعدو "لا يعادل أو يماثل... هذه التمييزات"؛ السياسي عند شميت لا يشير أو يصف "مجالا جديدا خاصا به". ما يرومه شميت بالأحرى هو أن فهم السياسي واستيعابَه يستلزم طَيَّهُ نقدا جذريا لا يبقي ولا يذر لمفهوم الثقافة السائد هذا على الأقل" ((انظر شتروس، ضِمْن شميت 1932: 87).

إن شميت، حسب شتروس، لم يكن يسعى في تحليلاته إلى الاستدلال على وجود مجال خاص بالسياسي ينضاف إلى أقاليم الثقافة الأخرى ليجاورها ويقيم بسلاسة إلى جانبها، بل كان يروم ما هو أبعد من هذا. فالسياسي بالنسبة إليه يعلو على باقي المجالات الأخرى ويتخطاها. فاستناد السياسي إلى التمييز بين الصديق والعدو يميزه من باقي المجالات الأخرى، لأن هذا التمييز يعد في نظر شميت "أقوى التمييزات والتصنيفات وأشدها حدة وتوترا" (شميت، 1932: 27). فمنزلة التمييز بين الصديق والعدو تعلو منزلة التمييز بين الربح والخسارة في الاقتصاد، أو الجميل والقبيح في الجماليات، أو الخير والشر في الأخلاق. ويظهر هذا العلو بجلاء في حالات الاستثناء أو حالات الحرب، حين تتراجع التمييزات كلها إلى الخلف وتصبح الصدارة للتمييز الأساسي والرئيس بين الصديق والعدو. بهذا المعنى يكون السياسي مستقلا عن باقي المجالات، ومختلفا عنها من جهة كونه يهيمن عليها ويتصدرها في حالات الاستثناء والحرب.

اللافت في تحليل شميت هو أن التعارض بين الصديق والعدو تعارض ملموس وواقعي، ومحدد وقابل للرصد. فالصديق والعدو، إذا نظرنا إليهما مليا، نلفيهما مفهومين لا يضاهيان في التجريد مفهوم الدولة الذي مثل محور ما هو سياسي في كثير من تقاليد البحث الرائجة في الفكر السياسي. التمييز بين الصديق والعدو، بعبارة أخرى، لا يدخل في نطاق المعرفة النظرية المجردة، بل هو أوثق صلة بالمعرفة

العملية المحشورة في السياقات الواقعية والملموسة. وكان ديريدا قد ألمع إلى هذا البعد العملي حين تعرض لفكر شميت في كتابه *سياسات الصداقة*. يقول ديريدا في هذا الخصوص: "لكي يوجد السياسي، يجب على المرء أن يعرف كل واحد على حقيقته، أي أن يعرف المرءُ من هو الصديق ومن هو العدو. وينبغي لهذه المعرفة ألا تكون على نهج المعرفة النظرية، بل يجب أن تكون على نهج تحديد الهوية العملي، بعبارة أخرى تتمثل المعرفة هنا في القدرة العملية على تحديد هوية الصديق وهوية العدو. فالتحديد العملي لهوية الذات- ولهوية الذات إزاء الذات-، والتحديد العملي لهوية الآخر- ولهوية الآخر إزاء الآخر- يكونان أحيانا شرطين، وأحيانا أخرى نتيجتين، للفرز بين الصديق والعدو" (ديريدا 1994: 136). وهذا البعد العملي الذي أشار إليه ديريدا نجده واضحا في كلام شميت حيث يقول: "يتعين علينا أن نفهم مفهومي 'الصديق' و'العدو' في معناهما الملموس والوجودي، لا أن نأخذهما كأنهما استعارتان أو رمزان، أو كأنهما مُمتزجان أو مُشْرَبان بما هو اقتصادي أو أخلاقي أو بغير ذلك من الأفكار الأخرى؛ وأقل من هذا أن نفهمهما بالمعنى الفرداني الخصوصي (private-individualistic) من جهة كونهما تعبيرا أو تجليا نفسيا لعواطف وميول خصوصية. إنهما ليسا مفهومين معياريين ولا نقيضين روحيين" (شميت، 1932: 27- 28). إنهما، بعبارة أوضح، يتناولان الواقع كما هو، ويتناولان الإمكان الفعلي الذي يترتب على التمييز القائم بينهما. أيُّ إمكان فعلي هذا الذي يتحدث عنه شميت؟

عندما ننظر إلى العدو في تحليل شميت، نلفيه لا يشير إلى أي منافس أو خصم على جهة التعميم. فالمنافس يمكن أن يكون في الاقتصاد، كما أن الخصم يمكن أن يكون في الأخلاق. العدو الذي يقابل عنده الصديق في تعريف مفهوم السياسي شديد الصلة لديه بخوض الحرب وبإحداث موت فيزيائي أو مادي. لهذا السبب يكون مفهوم السياسي لديه مشتقا من الإمكان الفعلي للموت في المعركة، أي مشتقا من أكثر الأوضاع الإنسانية حدة، وهو وضع المجازفة بالموت والإشراف على الهلاك.

ما يميز فكر شميت حسب هذا التحليل هو اختياره هذا الوضعَ القصي من أوضاع الإنسان، واعتماده أساسا ينهض عليه المفهوم المحوري الذي استندت إليه

فلسفته السياسية. فشميت كان يعتقد اعتقادا جازما أن الحياة البشرية تَشتق توترها السياسي الذي يميزها من هذا الإمكان الأقصى والحاضر أبدا لنشوب الحرب واندلاعها. يقول هابرماس معلقا على هذا التصور وملقيا أضواء كاشفة عليه: "لا يكشف السياسي عن نفسه مثلا في الطابع الإلزامي الذي يكون للقرار الذي تتخذه الدولة، بل يكشف عن نفسه حسب شميت في الإثبات الذاتي الجماعي والمُنظَّم للوجود السياسي لشعب وهو يواجه أعداءه الخارجيين والداخليين... فالشعب المتراص في معركة حياة أو موت، يُثبت فرادته في وجه الأعداء الخارجيين والخونة المنبثين في صفوفه. 'الحالة القصوى' التي يتجلى فيها السياسي تتميز بكونها ظاهرة يجري فيها تعريف الهوية الذاتية في الصراع ضدا على برانية عدو يهدد وجود الذات في الصميم. لهذا تتميز هذه الحالة القصوى بأنها وضع حرب بين الشعوب، أو وضع حرب أهلية في قلب الشعب الواحد نفسه. ففي الحالين معا يكون 'الإمكان الواقعي للقتل الفيزيائي' هو المحدد لحالة الاستثناء السياسي. والحدث لا يكون حدثا سياسيا إلا إذا أحال ولو ضِمْنا على هذا الوضع القَصِي. من هنا تكون كل سياسة - لدى شميت - سياسةً خارجيةً في جوهرها. حتى الشؤون الداخلية ينبغي تصورها من جهة كونها أخطارا يضعها عدو لدود يهدد وجود الكيان في الصميم" (هابرماس 1989: 128- 129).

لن يمضي القارئ وهو يتأمل النحو الذي يحدد به شميت مفهوم السياسي، من دون أن يتذكر طوماس هوبز. وبالفعل، فقد كان شميت شغوفا بهوبز، بل كان يرى في نفسه سليل هذا الفيلسوف وسبطه الأمين. يقول شميت عن هوبز: "يمثل هوبز بالنسبة إلينا المعلمَ الحقيقي الذي نقل إلينا تجربة سياسية كبرى... بل إننا إذا تأملنا المجموعة الخالدة التي تضم علماء العصور العظام نلفيه 'المُردد الوحيد للرِّوية (الحكمة العملية) القديمة'. وها نحن عبر القرون نعود لنلوذ به ونقول: الآن يا طوماس هوبز، إنك لم تكن تصيح في واد" (نقلا عن هابرماس 1989: 166). بيد أن هذا التبجيل الواضح الذي يخص به شميت طوماس هوبز لا يعني أنه يوافقه الرأي في كل ما ذهب إليه. علاقة شميت بهوبز علاقة مركبة ودقيقة. وقد أومأ هابرماس إلى هذه العلاقة المركبة حين قال: "إن شميث يثني على هوبز وينتقده في آن. إنه يثني عليه لكونه المفكر السياسي الأبرز الذي رأى في سلطة صاحب السيادة الجوهر

التقريري لسياسة الدولة. لكنه يأخذ عليه كونه المفكرَ البورجوازي الذي لم يمض بعيدا في تحليلاته ليستخلص النتائج الميتافيزيقية القصوى، ويآخذه على أنه انقلب على عقبيه فأصبح الجد الأعلى للدولة الدستورية القائمة على القانون الوضعي" (هابرماس1989: 130). إن هذا النص يضع اليد على التركيب الذي يلف هذه العلاقة. وكان ليو شترس أيضا قد لامس الصلة التي تربط شميت بهوبز حين كتب يقول في تعليقاته على *مفهوم السياسي*: "إذا كان هوبز قد وضع في عالم غير ليبرالي أُسُسَ الليبرالية، فإن شميت أخذ على عاتقه نقد الليبرالية في عالم ليبرالي" (شتروس، ضمن شميت، 1932: 92- 93). كلام شتروس وكلام هابرماس يتساوقان في الحقيقة ويضعان كل بطريقته الإصبع على هذه الصلة التي تجمع بين شميت وهوبز. فلا يمكننا أن نفهم الوضع الذي يرد إليه شميت مفهوم السياسي من دون أن تتبادر إلى ذهننا فكرة هوبز عن الطور الطبيعي، أو حالة الطبيعة التي تسبق تأسيس المجتمع أو الدولة أو الكومينويلث، كما يسميه هوبز أيضا. فالطور الطبيعي هو حالة حرب ضروس يخوضها الكل على الكل. في هذا السياق يكون قول شميت الذي سقناه أعلاه، أي: "إن مفهوم الدولة يقتضي مفهوم السياسي"، مساوقا ومتناغما من وجه مع مذهب هوبز ومتعارضا معه من وجه آخر. إنه متناغم معه لأن المجتمع أو الدولة أو الكومينويلث في اصطلاح هوبز ينشأ عن الإمكان الواقعي للحرب المسيطر والمهيمن على الطور الطبيعي. أما الوجه الذي يتعارض فيه تصور شميت مع تصور هوبز، هو أن شميت لا يتحدث عن الإمكان الواقعي للحرب في نطاق الطور الطبيعي كما كان الحال عليه عند هوبز، بل يتحدث عنه بوصفه قائما في المجتمع هنا والآن. بعبارة أوضح إن شميت ينقل ما نسبه هوبز إلى الطور الطبيعي وينسبه هو إلى المجتمع. فالإمكان الواقعي للحرب قائم في المجتمع كما قلنا هنا والآن، وليس في طور سابق كما هو الحال عليه لدى هوبز. وهذا بالتحديد ما قصده شتروس حين قال: "إذا كان هوبز قد وضع في عالم غير ليبرالي أسس الليبرالية، فإن شميت أخذ على عاتقه نقد الليبرالية في عالم ليبرالي". نقد الليبرالية لا يمكن أن يتم إلا بقلب فكر مؤسسها. والمدخل إلى هذا القلب هو استعادة الإمكان الواقعي للحرب من جديد، وجعله الأساس الذي ينهض عليه السياسي من دون الركون أو الالتفات إلى ما تقتضيه صفقة هوبز المتمثلة في نظرية العقد. فشميت على الرغم

من تبجيله لهوبز والإعلاء من شأنه خالفه الرأي، وأعاد بنـــاء أطروحاتـــه ليهـــدم الأساس الذي قامت عليه الليبرالية[1]. فعلى الرغم من أن هوبز فتح المجال في صفقته أو عقده لقيام حكم مطلق، ترك مع ذلك حرية الاعتقاد أو الضمير للمحكـــومين، لأنه كان يرى أن صاحب السيادة يجب أن يكون محايدا أو لا أدريا مـــن الناحيـــة الأخلاقية، وترك أيضا حق مقاومة سلطة الدولة إذا كان في الأمر ما يهدد حيـــاة المحكوم، وشَرَع الحق في التفنن في أساليب الحياة وتطويرها عن طريق المشاركة في التجارة والنبوغ فيها. وقد استعملت الليبرالية هذه الحقوق، المتروكة غُفلا بلا قيد للمحكومين، ووظفتها تدريجيا للنيل من سلطة الدولة. وفي نص عز أن يلاقيَ المرء ما يضاهيه كثافة وتعبيرا في الأدبيات التي تناولت الصلة القائمة بين شميت وهوبز، كتب هابرماس يقول: "إن الفضاء الذي خصصه هوبز للاعتقاد الديني الخصوصـــي مَثَّل في نظر شميت الباب الذي تسربت منه ذاتية الوعي البورجوازي، وتسلل منـــه الرأي الخصوصي، وتمكنا بالتدريج من نشر قُواهما المدمرة. فهذا الفضاء الخصوصي قَلَبَ الداخل خارجا، ثم توسع ممتدا حتى أضحى فضاء عموميا بورجوازيـــا. وفي هذا الفضاء أصبح المجتمع البورجوازي يحس بأنه يجسد السلطة السياسية المنافســـة للدولة، وعن طريق الاستعانة بالحق في التشريع عن طريق البرلمان، تمكن في النهاية من عزل التنين [صاحب السيادة] عن العرش" (هابرماس، 1989: 131). بهذا المعنى

1 يذهب تارنر (1998: 437- 438) إلى أن شميت وشتروس يمتدحان هوبز لكونـــه بـــنى فلسفته السياسية على صورة واقعية تقول إن الإنسان كائن خطير وديناميكي، لا يكتفي بالحفاظ على بقائه فقط، بل يتخطى هذا الهدف ليسعى إلى إبادة الآخـــرين وســـحقهم أيضا. غير أنهما يتخطيان هوبز فيما ذهب إليه حين يعمدان إلى ربط هذه الخطورة الـــتي تحدث عنها هوبز وتوقف عندها بقدرة الإنسان على الانخراط في سلاســـل اســـتدلالية موسعة تضفي على خطورته بعدا معرفيا واعيا. فالطبيعة البشرية لا حد لخطورتها لأن الشر الإنساني في نظرهما ليس بريئا كشر البهائم، بل يمتاز منه بكونه شرا عارفا. إن له جذورا تمتد إلى الخطيئة الأولى، لهذا السبب لا يمكن للبواعث التي تحرك الحاجـــة إلى الدولـــة أن تختفي وتمحى من الإنسان بالطريقة التي تصورها هوبز، أي بإنشاء الدولة عن طريق صفقة العقد. فالحالة التي تنشأ عن الخطيئة الأصلية ستُبقي الإنسان دائما في وضعه كما كان أول مرة، متأهبا على الدوام لإمكان انبعاث العلاقة صديق/عدو. فالفرق بين شميت وهوبز قائم إذن في الرصد الذي يعرضه كل منهما للافتراضات الميتافيزيقية التي تحـــرك الحاجـــة إلى تأسيس الدولة. هوبز ركز على الشر البريء، بينما ركز شميت على الشر العارف المدرج ضمن سلاسل استدلالية تبرهن عليه وتُسوِّغه.

يكون هوبز كما ذهب شتروس مؤسسا لليبرالية، وبالمعنى نفسه يكون شميت مقوضا لها خصوصا عبر توجيه النقد اللاذع إلى مؤسسة البرلمان التي كانت معقلا حصينا عبر التاريخ الحديث للدفاع عن القيم الليبرالية. يقول شميت في مقاله (دولة القانون الليبرالي): "إن الصورة النمطية التي تكتسيها الليبرالية القائمة على حكم القانون تبرز في النظام البرلماني. فهذا النظام يحوي طيه عناصر أرستقراطية وملكية، ويُكوِّن في أوجهه كلها خليطا من الصور نابعا من المصلحة الليبرالية المتجهة إلى تقييد ما هو سياسي في جوهره حيثما يوجد. هذا النظام يمثل الصورة التي اخترعتها البورجوازية حتى تحمي بها نفسها من الدولة – إنها بهذا المعنى تمثل صورة مضادة للسياسة، مثلها في ذلك مثل ربيبتها البورجوازية الليبرالية التي تعد بدورها صنيعة غير سياسية" (شميت 1928: 296).

لم يكن شميت يكره الليبرالية وحدها في الحقيقة، بل كان يكره الليبرالية والماركسية معا. إلا أنه مع ذلك كان يعتقد أن الليبرالية تعد أكثر مكرا وخداعا، حتى لا نقول أكثر خطورة، من الماركسية[1]. ما يشترك فيه الليبراليون والماركسيون

1 موقف شميت في الواقع إزاء الاتجاهات السياسية المختلفة مركب بعض الشيء. فقد ذهب ماكورميك (1998) إلى أن شميت ميز في كتابه *الكاثوليكية الرومانية* (1923) بين الشيوعية في روسيا من جهة، والليبرالية والاشتراكية الغربية من جهة أخرى. فالليبرالية والاشتراكية الغربية مذهبان، على الرغم من تواطئهما المقيت مع العقلانية الاقتصادية التي اكتست بعدا جذريا في روسيا السوفياتية، يظلان مع ذلك مذهبين صديقين للكاثوليكية وعدوين، مثل الكاثوليكية تماما، للسوفيات (شميت كان كاثوليكيا حتى العظم). فكلا المذهبين ينزع ويتشوق إلى الدفاع عن تصورات للإنسانية كونية وجوهرية (في كتابه *مفهوم السياسي* (1932) سيتخلى شميت عن مفهوم 'الإنسانية' هذا بوصفه مفهوما غير سياسي. الإنسانية، كما سيتضح له ذلك فيما بعد، لا تمثل كيانا سياسيا أو مجتمعا، وليس هناك حكم أو منزلة ذات صلة بما هو سياسي يمكن أن ننزل فيها مفهوما كالإنسانية (راجع شميت، 1932: 55)). إنهما (أي الليبرالية والاشتراكية الغربية) لا يحتاجان في نظر شميت إلا إلى التحالف مع الكاثوليكية؛ لأن هذه الأخيرة هي وحدها التي تستطيع أن تهديَهما سواء السبيل إلى تحديد من هم الأصدقاء ومن هم الأعداء. فالكنيسة الكاثوليكية، في نظر شميت، تملك ماضيا سياسيا عريقا، عرفت فيه صورا سياسية شتى، وراكمت خبرة عز نظيرها مكنتها من معرفة متى يجب التحالف مع هذا الطرف أو ذاك، ومتى تجب معاداة هذا الطرف أو ذاك. جوهر الكاثوليكية في نظر شميت سياسي في الصميم: إنها تجيد عقد التحالفات وتبرع في اختيار الأعداء (انظر ماكورميك 1998: 833). هناك إذن فروق وتمييزات يقيمها شميت بين الاشتراكيين الغربيين والشيوعيين السوفيات. لكنه في الأحوال كلها يمقتهم جميعا.

في نظر شميت هو أنهم يصرون إصرارا على إبعاد السياسة عن الحياة الإنسانية أو إفراغ هذه الحياة من بعدها السياسي. وإذا كانت الماركسية تُبقي في تحليلها على الأعداء، وتعترف بأنهم مازالوا موجودين، فإن شميت يؤاخذها على كونها تلاهتْ وحصرت هؤلاء الأعداء في الأعداء الطبقيين بالمعنى الاقتصادي، لا في الأعداء السياسيين. لكنه يسجل للماركسية مع ذلك اعترافها بوجود أعداء على عكس ما درجت عليه الليبرالية. فهذه الأخيرة لا تؤمن في رأيه بوجود أعداء (الناس كلهم يملكون حقوقا طبيعية لا تقبل التصرف)، بل تنفي فوق هذا وجود فكرة العداوة أصلا. وقد أشار سارتوري إلى أن السبب الذي جعل شميت يصب جام غضبه على الليبرالية يرجع إلى أنها "فصلت بكيفية مشؤومة بين ما هو خصوصي وما هو عمومي (الدولة)، فعبدت بهذا الفصل الطريق إلى 'الحياد'... الذي قاد إلى 'النزعة القانونية' التي أفضت إلى قيام نوع من السياسة اللاسياسة. فالليبرالية باختصار مثلت بالنسبة إلى شميت النفي القاطع للسياسي. ولهذا السبب تكون الليبرالية فاشلة. إنها فاشلة لكونها لا تستطيع أن تطرد السياسي من الوجود. ما تستطيع أن تفعله هو أن تُخْفيَه بالكلام عنه بلغة غير سياسية" (سارتوري 1989: 71).

إن عداء شميت لليبرالية يمثل في جزء منه على الأقل سعيا إلى العثور على فضاء متميز للسياسة لا يكون متعالقا أو متقاطعا مع أي مظهر أو وجه آخر من أوجه الحياة الإنسانية. ولعل هذا ما دفعه إلى تكثيف فهمه للسياسة واختصاره فيما أسماه بـ 'السياسي'. والغرض المتوخى من فصل السياسي عما عداه هو إثبات جدارة السياسة وأهميتها ضدا على سعي الليبرالية إلى تحويلها أو إخضاعها لشيء آخر كالاقتصاد، أو النقاش، أو المعايير القانونية والمسطرية، أو غير ذلك مما هو شائع ومطرد في الأدبيات الليبرالية.

3-4 القرار والمعيار، أو شميت وكيلسن

لا يمكن إنزال أطروحة 'استقلال السياسي' التي دافع عنها شميت المنزلة التي تستحقها إلا إذا استرجعنا ما كان يدافع عنه غريمُه ومحاورُه هانز كيلسن. فهذا الأخير كان يدافع من جانبه عن 'استقلال القانوني'. لكن قبل الخوض في مناقشة الفروق القائمة بين موقفيهما، نود الإشارة إلى بعض معالم أطروحة كيلسن العامة بخصوص الدولة.

تقضي الأطروحة المركزية التي دافع عنها كيلسن بأن الدولة لا تكون شرعية ما لم تستند إلى القانون. والنظام الذي تجسده الدولة لا يكون نظاما إلا إذا اكتسى صفة النظام القانوني. وفي سياق هذا التصور القانوني المحض رأى كيلسن أن السلطة لا تكشف عن نفسها أو تُتَداول إلا من جهة كونها سلطة قانونية يدعمها الدستور. والدولة عند كيلسن ليست صانعة القانون، كما أنها لا تحوي طيها شيئا أو جهازا يسبق القانون. الدولة في نظره لا تزيد عن كونها واقعا قانونيا موضوعيا من بين وقائع قانونية أخرى. وقد قاده موقفه هذا إلى معارضة كل المذاهب القانونية التي تجعل من الدولة مأوى للسيادة، أو تنظر إلى السيادة من حيث إنها صفة حصرية أو شخصية يجسدها كيان في الدولة. السيادة في نظر كيلسن ليس لها أصل لا في الإرادة الذاتية للدولة، ولا في إرادة الأشخاص الذين يمثلون الدولة. السيادة بالنسبة إليه قائمة في القانون، في المعيار الأصلي الذي يحتويه دستور الدولة (سنتحدث أدناه عن المعيار الأصلي). فالدستور بالنسبة إليه يجسد المصدر النهائي لكل سلطة قانونية في الدولة. وكل مظاهر اتخاذ القرار السياسي يجب أن تكون محكومة بالمعايير القانونية التي يرسمها الدستور بعناية ويحددها. لهذا السبب لا يمكن للدولة أن تكون شرعية إلا إذا كانت دولة قانونية (legal state) تتقيد بالمعايير القانونية المصوغة في الدستور والمطبقة في المحكمة الدستورية. الدولة ذات الشرعية باختصار هي الدولة التي توحد توحيدا تاما بين القانون والسلطة ولا تجيز، لا للدولة ولا للذوات القانونية الأخرى، أن تفعل ما لا ينسجم مع ما يحدده الدستور.

إن النزعة القانونية الواضحة التي تحكم تصور كيلسن للدولة هي ما كان يمقته شميت مقتا شديدا. فطرد صفة التشخيص (depersonalization) وإبعادها عن الدولة، وإحلال القانون محلها، يعد في نظر شميت السبب الأساس وراء ضعف الدولة في ألمانيا وهشاشتها. فالافتراض الوضعي القاضي بأن القانون وسيط معياري محايد لا يخضع للتدخل أو للضغط السياسي، وأن الدولة الشرعية هي الدولة التي يقيدها قانون محايد، لا يزيد في نظر شميت عن كونه افتراضا عبثيا ومغالطة خطيرة يروجها الفكر السياسي الليبرالي. والدليل الواضح على عبثية هذا الافتراض في نظره هو الفوضى العارمة وعدم استقرار الحكومات اللذان يقطعان أوصال جمهورية فايمر. ولكي تتضح المواقف التي دافع عنها كل من شميت وكيلسن بخصوص

العلاقة الشائكة القائمة بين الدولة والقانون، نقترح التعريج على قضية دستورية هامة أثيرت في سياق القلاقل التي عرفتها جمهورية فايمر ودار حولها نقاش حاد ومستفيض. وتتصل هذه القضية بالفصل الدستوري 48 الذي يحدد صلاحيات الرئيس في أحوال الاستثناء.

كان الخلاف بين شميت وكيلسن يدور حول صلاحيات الرئيس في دستور جمهورية فايمر، وحول الضمانات الدستورية التي ينبغي للرئيس أن يراعيها في القرارات التي يقدم عليها. وقد يلوح للوهلة الأولى أن مدار الخلاف هذا بينهما تقني لا يخرج عن دائرة الفقه الدستوري أو يتعداها. لكن الأمر في الواقع على خلاف ذلك. فكيلسن كان يؤمن بالقانون ضابطا للسلوك السياسي كما رأينا، وبالمحكمة الدستورية هيئةً ضروريةً وجوهرية في تطوير الدولة الدستورية. ولم يكن دستور فايمر يتضمن هذه المؤسسة، بل كان يحوي طيه في الفصل 48 سلطات الرئيس الاستثنائية. يقول هذا الفصل في نصه ما يلي: "إذا طال الاضطرابُ الأمنَ العمومي والنظامَ في الرايخ الألماني أو تعرضا فيه للخطر، فإن بإمكان الرئيس أن يتخذ الإجراءات الضرورية لإعادة الأمن العمومي والنظام إلى نصابيهما، وبإمكانه إذا اقتضت الضرورة ذلك أن يتدخل مستعينا بالقوات العسكرية. ويُمكنه لهذا الغرض أن يُعَلِّق مؤقتا الحقوق الأساسية جزئيا أو كليا استنادا إلى ما هو منصوص عليه في البنود 114، و115، و117، و118، و123، و124، و153"[1].

لقد اعترض شميت في قراءته هذا النصَّ الدستوري على الجملة الثانية التي تبتدئ بـ "ويمكنه لهذا الغرض..."، لأنها في رأيه تنسخ الجملة الأولى بتَعدادها للبنود التي يتعين على الرئيس أن يراعيَها قبل أن يُقدم على ما تقول الجملة الأولى ما بإمكانه أن يُقدِم عليه. فالتعداد في النص، يستلزم التقييد (enumeratio, ergo limitatio)؛ إذ ما معنى أن نمنح الرئيسَ باليد اليمنى شيئا ثم نسحبه منه باليد

1 ترجمنا هذا البند الدستوري عن الإنجليزية من المقدمة التي كتبها شواب لكتاب شميت *اللاهوت السياسي* (شواب، ضمن شميت 1934: xx). وقد توسع شواب في مناقشة الإشكالات التي أحاطت بتأويل هذا الفصل. ويمكن العودة إلى كارل جواكيم فريديرك (1930: 118- 132) الذي قدم عرضا شاملا أيضا عن المواقف المختلفة التي وقفها معظم المتدخلين إزاء هذا الفصل، بما في ذلكم موقف شميت. وانظر على الخصوص (ص 131) التي تعرض فيها فريديريك لموقف شميت.

اليسرى ونغرقه في بحر من التردد بين فصول كثيرة تقيد قراره؟[1] يقول شميت في مطلع كتابه *اللاهوت السياسي* (1934: 5): "صاحب السيادة هو الذي يقرر في حالة الاستثناء". ثم يضيف قائلا: "والقرار في الاستثناء هو الذي يكون قرارا بالمعنى

---

1 لا بد من الإشارة، في سياق مناقشة الفصل 48، إلى بعض الملاحظات التاريخية المتصلة بالظروف السياسية التي عرفتها جمهورية فايمر قبيل استلام هتلر للسلطة والمتصلة أيضا ببعض الأدوار التي لعبها شميت في هذه الظروف. فحين فقد المستشار هينرايخ برونين (H.Bruning) الأغلبية في البرلمان، عوض أن يطلب منه الرئيس بوول هيندانبورغ (P. Hindenburg) أن يقدم استقالته، لجأ مباشرة إلى الفصل 48 في دستور فايمر ليعلن حالة الاستثناء ويحل البرلمان. وقد لقي هذا الحل استحسانا لدى شميت، فدافع علنا عن حق الرئيس في إعلان حالة الاستثناء؛ لأن إبقاء الرئيس على مجلس الوزراء حتى من دون دعم برلماني يمثل بالنسبة إلى شميت طريقة مشروعة في الحفاظ على الدستور وتجنب انهيار النظام الدستوري ووقوعه فريسة لأطماع الأحزاب الصغرى ومصالحها الضيقة. فالرئيس حسب شميت يملك تفويضا يسمح له في وقت الأزمات أن يعلق كل الصلاحيات الدستورية الصورية التي يؤدي الإبقاء عليها إلى تفكك الدولة. الرئيس حسب شميت يقوم بدور "الحارس الحريص على الدستور" (انظر شميت 2003/1934).
بعد هذه الأحداث أصبحت ديمقراطية فايمر في مهب الريح، تعاني أزمة خطيرة. لذلك حين أجريت الانتخابات البرلمانية في سبتمبر 1930 تمكن الاشتراكيون القوميون (الحزب النازي) من حصد 18 بالمائة من أصوات الناخبين، لتصبح الأحزاب المناهضة للدستور تتمتع بما يقرب من نصف المقاعد في البرلمان. وبما أن الأحزاب الأخرى لم تستطع أن تجتمع على كلمة سواء تمكنها من إدارة دفة الحكم، سيطر الجمود على المؤسسات وتوقف البرلمان عن الحركة. في ماي 1932، أقال الرئيس هيدانبورغ المستشار برونين وعين مكانه كبير المحافظين فرانز فون بابين (Franz von Papen) رئيسا 'لحكومة وفاق وطني'. وأصبح شميت أحد مستشاري الرئيس من وراء حجاب. وقد كانت هذه اللحظات هي اللحظات الحاسمة التي عاشتها ديمقراطية جمهورية فايمر. وحين عُقِدت الانتخابات الرئاسية إثر ذلك بوقت قصير، حصد فيها هتلر 37 بالمائة من الأصوات، فكان بذلك قريبا من إلحاق هزيمة شنعاء بالرئيس هيندانبيرغ. ولم يمض وقت حتى خرجت المليشيات النازية تجوب شوارع برلين، وكان عدد أفرادها يفوق أربع مرات عدد أفراد الجيش النظامي. وبضغط وإلحاح من الحزب الاشتراكي القومي قام الرئيس بالضغط على فون بابين وأرغمه على الاستقالة في 3 ديسمبر، ثم عين مكانه الجنرال كورت فون شلايشر (Kurt von Schleicher). وقد كان شميت مستشارا في ديوان شلايشر بوزارة الحرب، وهو من نصحه بإعلان حالة الاستثناء، وأفتى عليه بتعليق بعض صلاحيات الدستور الصورية مؤقتا للحفاظ على جوهر الدستور (انظر فريدريك 1930: 131). غير أن شلايشر لم يتمكن من إقناع الرئيس هيندانبيرغ فأجبر بعد ذلك على الاستقالة. وفي 30 يناير 1933 عَيَّنَ هيندانبيرغ هتلر مستشارا جديدا. وهنا توقف الفصل الأول من ديمقراطية ألمانيا" (انظر وايلد 2006: 510-511).

الصحيح للكلمة؛ لأن المعيار العام كما يوجد ممثلا في التوجيه القـانوني العـادي (ordinary legal prescription) لا يمكنه أبدا أن يطـوق أو يحـيط بالاسـتثناء الكلي. فالقرار بوجود استثناء واقعي، لا يمكن لهذا السبب أن يُشتق في كليته مـن هذا المعيار" (1934: 6). فالرئيس في نظر شميت هو المؤهل والمخول لاتخاذ القـرار في حالة الاستثناء، لأنه المؤهل بوصفه حارس وحدة الشعب الألمـاني الدسـتورية وحاميَها. إنه يسمو على الأطراف كافة، ويرتبط رأسا بالإرادة السياسية المشتركة المنبثقة من صميم الشعب الألماني.

أما كيلسن فكان من جانبه شديد التعلق بالقانون، رافضا كل إحالة على مبدأ السيادة تسوغ لصاحبها أن يقرر في الاستثناء على هواه. لابد في نظر كيلسن مـن وجود معايير وقوانين توجه صاحب القرار وترسم لقراره مداه وحـدوده، وهـذه القوانين هي المشار إليها في آخر البند الدستوري أعلاه. يقول شميت منتقدا موقف كيلسن: "إن كيلسن لا يحل المشكل الذي يثيره مفهوم السيادة إلا بنفي المشـكل. وتكون النتيجة المستخلصة من استنتاجه هي قوله 'يتعين على مفهوم السـيادة أن يُقمع بكيفية جذرية (must be radically repressed)'. وهذا القـول يشـير - لعمري - إلى النفي الليبرالي القديم للدولة أمام القانون، وإلى تجاهل المشكل المستقل المتعلق بإعمال القانون. وهو التصور نفسه الذي كان قد حظي بعرض مسـتفيض لدى هوغو كرابـي (H. Krabbe). فنظرية هذا الأخير عن سيادة القوانين تقـوم على الأطروحة التي تقول ليس هناك دولة ذات سيادة، القانون وحده هو صاحب السيادة" (شميت 1934: 21).

فيما يتصل بالمحكمة الدستورية كان شميت يعارض إقامتها، لأنه كان يرى أن مهام الهيئة القضائية الحقيقية لا تتضمن طيها مهمة النظر في الحكم السياسي علـى دستورية القوانين التشريعية[1]. أما كيلسن المخلص لنظرية القانون الصورية فلم يكن

1 ليس من قبيل المصادفات أن يكون هوبز قد خاض هو نفسه نقاشا حادا مع أحد كبار فقهاء القانون في عصره، السير إدوارد كوك (Sir Edward Coke)، حول قضية شبيهة بقضية شميت التي نحن بصددها. فإدوارد كوك كان يرى أن محكمة البرلمان العليا هي السلطة الوحيدة المؤهلة لكي تغير القانون العام بتشريعها؛ أما هوبز فكان على العكس من ذلك يرى أن محكمة البرلمان العليا لا يمكنها أن تغير القانون إلا بمقدار ما تكون مؤيدة أو حائزة التأييد من صاحب السيادة. فسلطة المحكمة في نظر هوبز سلطة مشتقة وتابعة وليست أصلية (انظر رايان، 1996: 211).

يرى فرقا نوعيا بين القوانين التي تنظر فيها الهيئة عادة والأحكام. كلاهما ينتج في نظره عن القانون. وقرار المحكمة الدستورية لا يكف عن كونه فعلا قضائيا يطبق القانون حتى لو أنه فعل تشريع، أي حتى لو أنه فعل يخلق القانون. وبما أن عنصر القرار لا يظل محصورا بأي وسيلة من الوسائل في عملية التشريع، فإن هذا لا يمنعه من أن يكون متضمنا أيضا في عملية الحكم.

إن تصور كيلسن في الحقيقة يندرج ضمن نظريته المعيارية العامة التي تنظر إلى الدولة من منظار قانوني صرف كما ألمعنا أعلاه. فقد سعى كيلسن في نظريته القانونية إلى بناء تصور يقضي بإخضاع الحياة الإنسانية الجماعية لنسق من القواعد اللاشخصية وغير التحكمية (القاعدة المتبعة عنده هي: حكم القانون لا حكم الأشخاص). إنه كان يروم أن يستبدل بسلطة الأفراد والجماعات مجموعةً لا شخصية من الآليات المسطرية والضوابط القانونية، لكي يضع قيودا ترسم للسلطة السياسية حدودها، وتسمح للملاحِظين والمكلَّفين بأن يتكهنوا بأفعالها. والفكرة الرئيسة التي وجهت مشروعه تقضي بأنه لا ينبغي لأي فرد أن يخضع لإرادة فرد آخر أو إرادة مجموعة من الأفراد. يقول في مقاله (عن جوهر الديمقراطية وقيمتها): "لكي يوجد المجتمع أو حتى الدولة لا بد من إعمال نظام مُلزِم يَحكم سلوك الناس ويضبط تعاملهم فيما بينهم. يجب باختصار أن يكون هناك حكم (rule). لكن إذا كان علينا أن نكون محكومين (ruled)، فإننا نتطلع إلى أن نكون محكومين بأنفسنا. فقد انفصلت الحرية الاجتماعية أو *السياسية* عن الحرية *الطبيعية*. والشخص الحر سياسيا هو الشخص الذي لا يخضع إلا لنفسه، أي لا يخضع لإرادة غريب عنه" (انظر كيلسن 1929ب: 85). لكن ماذا سيحصل إذا كانت السلطة السيادية مجسدة في كيان شخصي، سواء أكان هذا الكيان فردا أم جماعة من الأفراد، ولم يكن هذا الكيان خاضعا لنظام قانوني؟ الذي سيقع هو أن الفرد في هذا الوضع سيكون خاضعا للإرادة التحكمية والشخصية لهذه السلطة السيادية. كيف لنا أن نحل هذه المعضلة؟ حل المعضلة يكون حسب كيلسن بجر السلطة السيادية، التي يريد شميت أن يطلق لها العنان، جرا لكي تندرج تحت النظام القانوني، أي جرها لكي تنحل مباشرة وتذوب في ثنايا قواعد هذا النظام. المعيار القاعدي أو الأساسي أو الأصلي (*Grundnorm*)

لدى كيلسن يقضي بصوغ نظام قانوني معياري، ثم إخضاع المـــواطنين كُلّهـــم، حكاما كانوا أو محكومين، للقانون[1].

لقد كان كيلسن يصدر عن فهم معياري ومجرد للدولة يقضي بأنهـــا نظـــام قانوني يكاد يكون محكم الإغلاق، فيه وحده تتجسد وحدة الشـــعب وبواســـطته يتحقق اندماجه. يقول في هذا الشأن: "لا نستطيع الحديث عن الوحدة إلا بـــالمعنى *المعياري* (*normative* sens)؛ لأن وحدة الشعب من حيث إنها تشير إلى التلاقي في الفكر والإحساس والرغبة، ومن حيث إنها تشير إلى التحام المصالح، تعد *مســـلمة* أخلاقية-سياسية يقع الإعلان عنها في الإيديلوجيا القومية أو في إيديلوجيا الدولـــة على أنها واقعٌ عن طريق ضروب من التخييل يجري استعمالها وتَردادها بكيفية عامة من دون أن يقع التفكير مليا فيها. لهذا السبب يكون العنصر القانوني هو وحـــده الأساس الذي يمكن أن نرى فيه إلى هذا الحد من الدقة أو ذاك وحدة الشعب، أعني بهذا وحدة نظام الدولة القانوني (the *unity* of the *state's legal order*) الـــذي يحكم سلوك الكائنات البشرية الخاضعة لمعاييره" (1929ب: 90).

---

1 يقول بوسنر (2003) شارحا المعيار الأساسي عند كيلسن ومبينا بعض أوجه الشبه بـــين كيلسن وكانط: "يشير المعيار الأساسي (أو الأصلي) (*Grundnorm*) عند كيلســـن إلى المعيار الأعلى في كل نسق قانوني. وقد يلوح للوهلة الأولى أن الصفتين 'أساسي' و'أعلى' تتعارضان؛ لكننا يجب أن نفهم الصفة 'عالي' عند كيلسن بمعنى أصلي. فالقانون يشتق من أصله كما يصدر النهر عن ينبوعه. فالمعيار الأساســـي بالنســـبة إلى النســـق القـــانوني (الفيدرالي) للولايات المتحدة مثلا هو المعيار الذي يقضي بأن دستور الولايات المتحـــدة يخلق المعايير القانونية الصالحة. المعيار الأساسي بعبارة أخرى هو المعيار الـــذي يضـــمن ويُصَدِّق على سلطة الدستور من حيث إنه مصدر للقانون. أما صلاحية المعيار الأساسي فتكون أو يجب أن تكون صلاحية مسلما بها غير مُبرهَن عليها. لا يمكن للمعيار الأساسي أن يكون معيارا مبرهنا عليه إلا إذا كان مشتقا من معيار آخر يعلو عليـــه؛ وإذا كـــان كذلك، فإنه لن يكون حينئذ معيارا أساسيا. وقد أوضح كيلسن هذا بمثال لاهوتي مفاده أن المعيار الذي يقول إن أوامر الله يجب أن تطاع، هو معيار أساسي وليس مشتقا، لأنـــه من العبث أن تُسَوِّغ طاعة أوامر الله بقولك إن أحدا أمرك بطاعة أوامـــر الله. ففكـــرة المعيار الأساسي تعد فكرة متعالية بالمعنى الذي تكون فيه شرطا ســـابقا لقيـــام نظريـــة القانون، وهي من هذه الناحية تشبه فكرة السببية عند كانط من حيث إنها شرط ســـابق لقيام بعض النظريات الفيزيائية. وكما أن الذات في ميتافيزيقا كانط لا تعد قسما مـــن العالم التجريبـــي، بل هي أساس الفُهُوم التي نكونها عن العالم التجريبـــي وشـــرطها المسبق، فكذلكم الشأن بالنسبة إلى المعيار الأساسي؛ إنه يؤسس النسق القانوني من دون أن يكون هو ذاته جزءا أو قسما منه" (بوسنر 2003: 258).

إن هذا الفهم القانوني لم يكن يتناغم أو يتناسب مع ما كان يفكر فيه شميت ويتطلع بشوق إليه. فهذا الأخير كان ينظر إلى الدولة من حيث إنها كيان سياسي، وينظر إلى السيادة من حيث إن لها مصدرا يقع خارج دائرة المعيار القانوني. يقول شميت في *اللاهوت السياسي*: "كل نظام قانوني ينبني ويقوم على قرار؛ بل إن مفهوم النظام القانوني، الذي يقع تطبيقه وإعمال بنوده كما لو كان بَدَهيا في ذاته، يحتوي داخله توترا بين عنصرين فقهيين هما المعيار والقرار. والنظام القانوني، ككل نظام آخر، ينهض على قرار وليس على معيار" (شميت، 1934: 10). الدولة عند كيلسن تترتب على النظام القانوني وتتوقف عليه. وهذه الدعوى تمثل كما يلوح جليا الضد المقابل للدعوى التي يرفعها شميت. فأسبقية القانوني عند كيلسن، تقابلها أسبقية السياسي لدى شميت. الدولة عند شميت لا تتوقف على القانون، بل على مفهوم السياسي كما رأينا أعلاه. لا يمكن في نظر شميت الاطمئنان إلى ليبرالية كيلسن القانونية المعيارية. إنها في رأيه نظرة خاطئة ومضللة إلى الأمور. فشميت لا يستطيع أن يتصور نظاما قانونيا متماسكا يكون خاليا من أحد يكون صاحبَ السيادة فيه. والفكرة التي تقول إن الدولة تتوقف على النظام القانوني فكرة أقرب إلى ضروب التخييل التي ألمع إليها كيلسن أعلاه، وأبعد ما يكون البعد عن الواقع. فكيلسن في اعتقاد شميت شيد نظاما قانونيا على قدر عال من التماسك، من دون أن يكون في قلب هذا النظام أحد يستطيع أن يتخذ القرار. كل القرارات في نظر كيلسن يجب أن تفيض وتنساب رقراقة من المعيار الأساسي الأعلى. الصورة عند كيلسن ليست صورةَ إمبراطور لا ملابس له كما يُقال، بل الصورة صورة ملابس لا إمبراطور يرتديها!

إن ما يشكل مصدر القانون في نظر شميت لا يمكن رده إلى الأوامر أو المعايير التي يتضمنها القانون. ما يشكل القانون في رأيه هو السلطة أو السيادة التي تكون للقرار النهائي الذي يجري بعد ذلك صوغه في أوامر القانون أو معاييره التي يتحدث عنها كيلسن والوضعيون عموما[1]. فالسيادة أو السلطة هي التي تعد مصدر القانون

1 إن تصور كيلسن كانطي الأصول، لكنه وضعي أيضا. فنظرية القانون عنده لا تلتفت إلا إلى ما هو كائن بمقتضى القانون، أما كون القانون يتجلى أيضا في صيغة ما ينبغي أن يكون لمن ينظر إليه، فهذا التجلي يقع بكيفية تلقائية من دون أن يكون مقصودا أو مرادا. وليس من مهام صاحب المنظور الوضعي أن يخوض فيه ليثبته أو ينفيه. يقول كيلسن في مقاله (الصورنة القانونية ونظرية القانون الخالصة): "ليست نظرية القانون الخالصة شيئا

ومصدر كل المعايير والأنظمة التي تستخلص بعد ذلك من هذا القانون. لهذا السبب لا يمكن في نظر شميت لقرار صاحب السيادة أن يقبل التفسير قانونيا، لا من المعيار السابق ولا من النظام الملموس القائم. فالنـزعة التقريرية (decisionism) التي تحرك شميت، في مقابل النـزعة المعيارية (normativism) لدى كيلسن، هي التي أملت عليه أن يرى في القرار المبدأ الأسمى الذي يؤسس المعيار والنظام معا. قرار صاحب السيادة عنده بداية مطلقة، والبداية المطلقة ليست شيئا آخر غير قرار صاحب السيادة.

يتضح مما أتينا على ذكره أن هناك ميلا واضحا لدى شميت يدفعه إلى فصل السياسي وإبعاده بأي ثمن عما يمكن أن يختلط به ويخفيه ويحجبه. لهذا السبب كان شديد العداء للفكر الليبرالي الذي اجتهد أكثر من أي فكر آخر غيره في تطويق السياسي والتفنن في حجبه وإخفائه. يقول شميت: "تُخصِّصُ الدولة المبنية على

آخر غير نظرية القانون الوضعي، وهي لا تدعي أنها شيء آخر غير كونها نظرية القانون الوضعي. إنها ترفض الجواب عن السؤال الذي يتناول صحة القانون. فهي لا تتورط في الإجابة عن مثل هذا السؤال من دون أن تُدخل نفسها في الحكم على مشروعيته. إنها تُلزِم نفسها بالكشف عما هو *كائن* في القانون فقط، لا عما *ينبغي* أن يكون" (كيلسن 1929أ: 76- 77). فكيلسن لا يبحث عن الأساس الذي يفرض الإذعان للقانون خارج النسق القانوني وخارج هرمية المعايير التي تميزه. إنه يتبع في تصوره هذا، فضلا عن التصور الوضعي، تصور كانط الذي يقضي هو أيضا بأن دراسة القانون يجب أن تعثر في القانون نفسه على مسوغات التقيد به والإذعان له. فاتساق القوانين مع المعيار الأساسي وأخذها بعناقه يكفيان وحدهما، كما رأينا أعلاه، لتسويغ الإذعان له والتقيد به، من دون الانخراط في البحث عن تسويغ آخر يقع خارج النسق، كالإحالة مثلا على الطبيعة الإنسانية كما يفعل فقهاء القانون الطبيعي. بهذا المعنى لا يحيل المعيار الأساسي عند كيلسن على جماعة أو دولة مثالية، كما هو الحال عليه لدى المدافعين عن الحق الطبيعي، أي أولئك الذين يسلمون بوجود دولة مثالية يتعين على دول الواقع أن تحققها أو تجسدها على الأرض. ليس هناك بين البناء الإبيستمولوجي للنسق القانوني على المعيار الأساسي، والدولة ونسقها القانوني الواقعي، أي تضارب أو تنازع في الشرعية يضع موضع الشك القيمة الإجبارية للقوانين الجاري بها العمل. كيلسن ينظر إلى الشرعية على النحو الذي نجده لدى القانونيين الواقعيين، أي ينظر إليها من حيث إنها تقترن بفعالية النظام المعياري أو نجاعته فقط لا غير. فنحن نبقى ملزمين بالإذعان للحكومة القائمة حتى لو كان تصرفها يخرق كل عقد ممكن. وإذعاننا هذا للنظام القائم لا يعود إلى شرعيته من جهة كونه يتماهى مع أصله الطبيعي المفترض، بل يعود في الأساس إلى إننا ملزمون بالاستمرار في العيش في ظل دولة قانونية.

حكم القانون الليبرالي عموما بقيامها على حقوق الفرد الأساسية، وعلى مبدأ فصل السلطات. وفي هذا السياق تكون الحرية الفردية لا محدودة بكيفية جوهرية، وتكون سلطات الدولة محدودة [بفعل الفصل]. ما يُسمح للدولة أن تقوم به يكون مرسوما على نحو مضبوط. هناك هيئات محددة موكول إليها الإشراف، وحيثما تنظرْ أو تلتفتْ، تَجدِ الضمانات القانونية. في مقابل هذا تكون الحرية الشخصية لا محدودة. إنها ليست مثبتة بقانون، أما الاستثناءات الحتمية [اللازمة لاشتغال الدولة] فيجب أن تكون محددة سلفا بمعايير ضابطة تقننها. نقطتا الانطلاق في حكم القانون الليبرالي هما: فضاء للفرص غير المحدودة مُشْرَعٌ أمام الفرد، ورقابة شاملة مسلطة على الدولة" (1928: 295- 296). فالليبراليون، حسب نص شميت، يسعون سعيا حثيثا إلى محاصرة الدولة وكبح جماحها، في مقابل إطلاق العنان لحرية الفرد لينطلق على رسله يفعل ما يشاء. وهذا تحديدا ما يؤاخذهم عليه. فهم في رأيه يؤسسون الدولة على مبدأين غير سياسيين. يقول في هذا الشأن: "المبدآن اللذان تقوم عليهما الدولة التي تستند إلى القانون الليبرالي - الحرية الفردية وفصل السلطات - هما مبدآن غير سياسيين (apolitical). إنهما لا يَبْنيان صور الدولة، بل يقدمان بالأحرى مناهج لتنظيم القيود عليها... ويمكن أن نبرز هنا فوق هذا كله أن الدولة المستندة إلى حكم القانون الليبرالي ليست صورة من صور الدولة، أو دستورا في حد ذاتها، بل هي نسق من القيود الرقابية المسلط على الدولة" (1928: 296). إن شميت باختصار شديد يرى أن الليبراليين حكموا وقلوبهم تتطلع إلى إفراغ السياسي، بالمعنى الذي يفهمه، من محتواه. فهم يُدينون السياسة، ويقللون من شأن الدولة، لأن قيمتهم العليا التي لا يُخفون تشبثهم بها هي الفرد بملكيته الخاصة وبحرياته الشخصية. وهذه القيمة بهذا التخصيص تعد في اعتقادهم أمرا سابقا على الدولة. أما حياة الفرد العمومية في الدولة الليبرالية فهي حياة شاحبة، متوارية خلف مصالحه الخصوصية. مجال المزايا الليبرالية كلّها هو الفضاء الفردي والشخصي، وليس المجال العمومي السياسي.

إن هذا النقاش الحاد الذي يتناول المعيار والقرار وأسبقية كل واحد منهما على الآخر لا يمكن استيعاب أبعاده ما لم نعرج هنا على الميل العام الذي يحكم النظرة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة إلى مسألة السيادة. فالديمقراطيون الليبراليون

الخُلّص ينظرون عموما إلى صاحب السيادة بحذر شديد، لأنهم مشدودون شدا إلى استبعاد عدم التوازي بين الحاكم والمحكوم مهما كلفهم ذلك من ثمن. لهذا السبب سارعوا إلى إحلال حكم القانون محل السيادة، لأن التعويل على حكم القـــانون لا يبقي في نظرهم الحاجة إلى الانقياد لصاحب سيادة مشخص. ويبدو أن هذا التوجه أصبح طاغيا اليوم في كثير من الأعمال المعاصرة ذات التوجه الليبرالي. فهناك، كما بين وليام راش (2007: 94- 97) بتفصيل، في الفكر الدستوري الليبرالي المقبـــول على نطاق واسع اليوم نـــزوع عام إلى إحلال حكم القانون، في النطاق الـــداخلي وعلى المستوى الدولي، محل التعويل التقليدي على الدولة وعلى السيادة الشـــعبية. فحكم القانون هذا بوصفه ضربا من الحكم مخالفا لحكم الأشخاص يمتـــاز بكونـــه يلتف على القوة العارية والتحكمية المميزة لسلطة صاحب الســـيادة أو الأغلبيـــة الشعبية. فالليبراليون في العقود الأخيرة كهابرماس وروولز عمدوا، مستوحين بعض أطروحات كانط حول السلم الأبدي أو الدائم، إلى تأسيس ما يسميه هابرمـــاس بمسلسل تكوين الإرادة الشعبية، وما يسميه رولز بقانون الشعوب، على حقـــوق الإنسان الليبرالية، بحيث نصبح وجها لوجه أمام ما يسميه هابرماس بـــ 'القـــانون الكوسموبوليتي' الذي يتخطى الذوات الجماعية التي يتناولها القـــانون الـــدولي (أي الدول)، ويُشَرِّع مباشرة القوانين التي تحكم الذوات الفردية جاعلة منهم أعضاء بلا وساطة في مجموعة مواطني العالم الأحرار والمتساوين. فعوض الإبقاء على الفوضى التقليدية التي ميزت دول السيادة المهووسة بالحفاظ على استقلالها بأي ثمن، أصبحنا أمام مجموعة من الأفراد واحدة تخضع للقانون، لا من حيث إنه صادر عن ســـلطة سيادية تحكمية واستبدادية، بل من حيث إنه يمثل المصالح المعقولة لكـــل الأفـــراد. فعندما نجعل من حقوق الإنسان مصدرا معياريا لكل قانون في الفضـــاء العمـــومي الكوني، نستطيع أن نحكم بسهولة على الحرب بأنها فعل خارج القـــانون، وعلـــى الدول المارقة بأنها دول تستلزم التدخل من أجل الردع، وعلى انتهاكات حقـــوق الإنسان بأنها ممارسات تستدعي فرض العقوبات. الفكر الليبرالي الرائج اليوم يـــرى في حكم القانون حكما يتناول العلاقات الإنسانية كلها.

بيد أن شميت حين يُعرِّف صاحب السيادة بأنه "هو الذي يقـــرر في حالـــة الاستثناء" يجعل نفسه في الصف المقابل والمضاد للتقليد الليبرالي الذي تحدثنا عنـــه

أعلاه. فالديمقراطيون الليبراليون، كما يذهب إلى ذلك راش (2007) شارحا موقف شميت، يسلكون كما لو أن القرار الأخير قد اُتُخِذ، وهذا القرار يقضي بأنه لا قرارات بعد اليوم؛ لأن القرارات كلها سيقع تعويضها بالمعايير ذات الصلاحية الكونية التي يتم التوصل إليها من طريق عقلاني. وبمجرد ما سنشْتقُّ القوانين من هذه المعايير، لن تكون هناك حالة استثناء. ومفهوم السيادة لن يصبح مفهوما يحيل على الماضي فحسب، بل سيصبح مفهوما خارج القانون أيضا، لأنه يخلخل النظام المعياري الذي أرسته الحداثة الأنوارية ويقوضه. لكن تعريف شميت على الرغم من سمعته السيئة ليس تعريفا من مخلفات الماضي أبدا. وإذا كان يبدو تعريفا غير قانوني في سياق حكم القانون الليبرالي، فإن ذلك لا يعود إلى كونه *يعارض* النظام الليبرالي، بل يعود إلى كونه *يُعَرِّض* بهذا النظام ويكشف عن عوراته. إنه يرمي إلى إظهار النظام الليبرالي من حيث إنه لا يتعدى كونه نظاما من بين أنظمة أخرى ممكنة. وهذا واضح من قوله الذي أوردناه أعلاه: "إن النظام القانوني، ككل نظام آخر غيره، يقوم على قرار وليس على معيار". فحقوق الإنسان الليبرالية التي يشتق منها هابرماس وورولز الإرادة الشعبية وقانون الشعوب تعد بالفعل حقوقا *ليبرالية*، تماما كما يصفانها؛ لأنها انعكاس لنظام سياسي ليبرالي وليس لأن الإيديولوجيا الليبرالية تجسد المُحرك الذي يحرك دقات قلب الكون! فكونية حقوق الإنسان تقترن اقترانا وثيقا بمدى سيطرة السياسية التي تجعل من هذه الحقوق نقطة انطلاقها ومتكأ لها. فإقامة المعايير فعل لا يسبق السياسة أو يتخطى السيادة، إنه هو نفسه سياسة، وسياسة سيادية أيضا.

يحاول الليبراليون، مثل كيلسن في وقت شميت، وهابرماس في الوقت الحالي، أن يشتقوا حكم القانون بانسياب من المعايير التي يَثْبُت أنها كونية من الزاوية الموضوعية أو التوافقية و/أو المسطرية. ويذهبون في الرأي مذهبا يقضي بأن موضوعية المعايير أو كونيتها تنزع مخالب السيادة من الحكم الدستوري. فهذه المعايير لكونها تتصف بالضرورة، وبكونها مُستضمَرة، لا تسمح باشتقاق قوانين تمارس ضغطا على المواطنين؛ إنها على العكس من ذلك تجسد حريتهم في أعلى صورها. فالدستور الليبرالي حسب هذا التصور يُجسِّد في صيغة قانونية ما يمكن، حسب هابرماس، أن يقبله المعنيون كلهم على حد سواء من دون تقييد. لكن ما لا

يلتفت إليه هابرماس وغيره من الليبراليين، كما يقول راش (2007: 97)، هو أن الدستور في هذه الحالة يجعل من نفسه 'سلطة مُدسترِة' كما يقول أغامبين؛ أي أنه بهذه الصورة يكون معبرا عن مفارقة السيادة في أعلى تجلياتها. فالدستور المَصُوغُ كتابة في صورة قوانين، يكون في وضع كما لو أنه موجود خارج القانون. إنه يضفي الشرعية على حكم القانون من دون أن يكون في وسعه إضفاء الشرعية على نفسه إلا عن طريق الاستثناء السيادي لنفسه من الخضوع للمعايير والمساطر التي يُدعى أنها كونية لا خلاف عليها.

إن هذا الوضع، إذا تأملناه، يشبه ما نجده في المنطق. ففي محكمة العقل، تكون القضايا كلها إما صادقة وإما كاذبة، ما عدا القضية التي تثبت أن المحكمةَ محكمةُ عقل. فاستحقاق القضايا لقيمتي الصدق والكذب لا يعود إلى أن الصدق صدق والكذب كذب بكيفية جوهرية، بل يعود إلى أن قيمتي الصدق والكذب أثر ناتج عن الاستثناء السيادي الذاتي الذي تتمتع به القضية التي تقرر أن المحكمةَ محكمةُ عقل!

5-3 الديمقراطية تنفي الليبرالية، والليبرالية تنفي الديمقراطية

سأحاول فيما يلي أن أبرز التنافي القائم بين الديمقراطية والليبرالية كما تصوره شميت. وسأستند بوجه خاص إلى مقال شانتال موف (1992). فموف ركزت في كثير من أعمالها على هذا الموضوع الذي يعد رئيسا في استيعاب فكر شميت، وربما أيضا في فهم الأسباب التي جعلته ينحرف ويحل المشكل النظري بالانخراط العملي في صفوف الحزب النازي.

تذهب موف إلى أن شميت وجه نقده إلى القران الذي انعقد في القرن 19 بين الديمقراطية والليبرالية واستمر حتى يومنا هذا. فهذا القران فسح المجال في نظره واسعا أمام قيام نظام هجين غير قابل للحياة، نظامٍ يجمع أو يوحد بين مبدأين سياسيين متنافرين أشد ما يكون التنافر، هما مبدأ الهوية ومبدأ التمثيل (انظر موف 1992: 83). ما المقصود بهذين المبدأين؟

يشير مبدأ الهوية إلى الأساس الذي تنهض عليه الديمقراطية. فنظام الحكم الديمقراطي يستلزم المطابقة بين الحاكم والمحكوم، أي يستلزم ما نعبر عنه عادة بـ 'حكم الشعب لنفسه'؛ حيث تكون للحاكم والمحكوم معا الهويةُ نفسها. لهذا

السبب أمكننا رد الديمقراطية إلى مبدأ الهوية. أما مبدأ التمثيل الذي يفضي إلى قيام البرلمان، فلا صلة له البتة بالديمقراطية؛ بل له صلة وثقى بالصورة الملَكية في الحكم. وكنا قد أوردنا نصا لشميت أعلاه يذكر فيه أن البرلمان يمزج بين الصورتين الأرستقراطية والملكية في الحكم. فالصيغة البرلمانية في الحكم التي تقضي بهيمنة التشريع على التنفيذ، لا تنتمي إلى المنظومة الفكرية نفسها التي تنتمي إليها الديمقراطية، بل تنتمي إلى المنظومة الليبرالية.

عادة ما يقال في الأدبيات، التي تُسوَّى على عجل، إن الديمقراطيات الحديثة أصبحت ديمقراطيات تمثيلية و لم تعد ديمقراطية مباشرة، لأن هناك أسبابا عملية محضة تحول دون تطبيق الديمقراطية المباشرة. وأهم هذه الأسباب: اتساع حجم الدول، وكثرة مواطنيها. قد تكون هذه الأسباب معقولة بالفعل. لكن هذه المعقولية، إذا نحن تأملناها مليا، لا تعد حجة لائحةً على ضرورة اللجوء إلى إعمال التمثيل الذي يفضي إلى البرلمان. فكما أن بإمكان الناس أن ينتخبوا أشخاصا كُثرا يثقون فيهم لتمثيلهم، يمكنهم أيضا أن ينتخبوا شخصا واحدا أحدا يثقون فيه ليمثلهم. الحجة العملية أعلاه لا تسوغ اختيارا دون آخر، بل تسوغ الاختيارين معا، أي تسوغ اللجوء إلى البرلمان، كما تسوغ اللجوء إلى نظام قيصري غير برلماني (موف 1992: 84). لهذا السبب يكون اللجوء إلى الصيغة البرلمانية اختيارا تمليه الليبرالية، ولا صلة له أبدا بمبدأ الهوية الديمقراطي. ولعل هذا ما دفع شميت إلى الدعوة في كتابه *أزمة الديمقراطية البرلمانية* إلى نظام حكم ديكتاتوري وقيصري (dictatorial and Caesaristic) يعبر عن إرادة الشعب المتجانسة، ويعمل على "إبعاد عدم التجانس واقتلاعه من الجذور" (انظر شميت 1923: 14- 17). يقول شميت معبرا عن فهمه لدولة الحق في هذا الخصوص: "... الدولة التي تضمن للأمة قوتها الضاربة... هي التي تعد دولة حق؛ أما الكيان الذي يسترشد بالوثائق المستوحاة من الليبرالية فلا يعد دولة حق على الإطلاق" (انظر شميت، ضمن روثرز 2002: 543)!

إن الليبرالية لا تفرض اختيار الصيغة البرلمانية إلا لكونها تصدر عن تصور ميتافيزيقي عام يقضي بأن الحقيقة شأن لا يمكن الإمساك به إلا عن طريق الجدل والنقاش ومواجهة الآراء بعضها ببعض (موف 1992: 84). لهذا السبب ارتأى

الليبراليون أن يُحْدثوا في قلب الديمقراطية مجالا يتسع للجدل والنقاش وتواجه الآراء. إن هذا التصور يدخل في باب الميتافيزيقا لأنه يَزْعُم لنفسه القدرة على الإفتاء بالرأي فيما عساها تكون الحقيقة. فالحقيقة في ضوء هذا التصور هي ما يترتب أو ينشأ عن صراع الآراء ومواجهة بعضها ببعض. وعلى هذا النحو يصبح الهدف الرئيس من البرلمان هو الحجاج والنقاشات العامة من دون الحاجة مطلقا إلى التفكير مباشرة في الديمقراطية أو الإحالة عليها. يقول شميت: "عندما تتحول العمومية والنقاش، كما يظهر ذلك جليا في الاشتغال الملموس للعمليات البرلمانية، إلى شكليات لا معنى لها، فإن البرلمان كما تطور في القرن 19، يصبح فاقدا أساسه ومعناه" (انظر شميت، ضمن روثرز 2002: 542). فالإيمان في نظره بالنزعة البرلمانية وبالحكم عن طريق المناقشة هو إيمان يمليه عالم الليبرالية الفكري ولا ينتمي أبدا إلى الديمقراطية. بل إنه يرى أن التطور الذي عرفته الديمقراطية الجماهيرية الحديثة أفرغ المناقشة العمومية من محتواها وصيرها شكليات فارغة (انظر شميت 1923: 6، 8).

ما يريد أن يبرزه شميت في استدلاله، كما تَنْبَنيه موف، هو أن الوجه التمثيلي المشار إليه يجسد العنصر غير الديمقراطي في الديمقراطية الليبرالية. إنه وجه يطعَن أو يخرق، في نظره، مبدأ الهوية الديمقراطي الذي يطابق بين الحاكمين والمحكومين. لهذا السبب يكون القِرَان أو التأليف بين الديمقراطية والليبرالية تأليفا غير مريح، لكونه ينطوي على تناقض صارخ. وهذا هو السبب الذي جعل شميت يلح في أكثر من مكان على أن الليبرالية تنفي الديمقراطية، والديمقراطية تنفي الليبرالية. وقد أشارت شانتال موف في سياق شرح هذه النتيجة الأساسية في تحليل شميت ورفع ما قد يدخل عليها من التباس قائلة: "لنتوقف لحظة عند هذه النتيجة. فالذي يجعلها نتيجة ممكنة هو التطابق الذي يقيمه شميت بين الديمقراطية بوصفها سيادة شعبية، ومبدأ الهوية الذي يطابق بين الحاكمين والمحكومين. فهو يثبت أن الديمقراطية تقوم على التطابق بين القانون والإرادة الشعبية. لذلك رأى أن الديمقراطية بإمكانها أن تتلاءم مع نظام سلطوي. بل لعله لهذا السبب كتب مرة قائلا: 'إن النظامين البلشفي والفاشي هما حقا نظامان مضادان لليبرلية ككل ديكتاتورية، لكنهما ليسا نظامين مضادين للديمقراطية بالضرورة'. فالتناقض الذي يرصده شميت بين منطق الليبرالية

ومنطق الديمقراطية يرجع إلى أن الليبرالية تنــزع بالتحديد إلى الحيلولة دون التحقق الكامل لمنطق الهوية هذا، أي المنطق الذي يطابق بين الحاكمين والمحكومين" (موف 1992: 84).

4- خاتمة موسعة

حاولنا في هذا المقال أن نقف على أبرز معالم فكر شميت، فركزنا على أهـــم الانتقادات التي صوبها نحو الفكر الليبرالي، وحاولنا أحيانا أن نبرز التحدي الـــذي يمثله فكره حتى بالنسبة إلى أكثر النظريات الليبرالية صقلا وإحكاما، كما هو الشأن مثلا بالنسبة إلى نظريتي هابرماس ورولز. فأمام ما يشبه الإجماع المنعقد اليوم علـــى وجاهة الديمقراطية الليبرالية ورجحانها يَبرُز شميت كواحد خارج عـــن الإجمـــاع يصرخ في واد. لكننا لن نستطيع أن ننكر مع ذلك قوة الرجل الفكرية كما أشارت إلى ذلك موف (2005)، وكما عبر عن ذلك هابرماس (1989) أيضا فيما أوردناه من نصوص أعلاه. بل إننا لنستطيع أن نـــزعُم أن المفكرين الليبراليين لا يزيـــدون، في قسم مما يقومون به على الأقل، عن كونهم يردون عليه، سواء أذكروه بالاسم أم لم يذكروه. وأود في الختام أن أبرز بعض أوجه الاتفاق والاختلاف القائمـــة بـــين موف وشميت، حتى تتضح للقارئ بعض معالم المقاربة التي تقدمها موف لمفـــاهيم شميت المثيرة للجدل.

استندت شانتال موف إلى شميت في نقدها هي أيضا للإجماع المنعقـــد اليـــوم حول الليبرالية. لكنها لم تفعل ذلك إلا بعد أن أعادت صوغ انتقاداته علـــى نحـــو يتلاءم مع التعددية التي أقصاها في تحليلاته باعتبارها شرا ليبراليا مقيتـــا. التعدديـــة الوحيدة التي يستلزمها مفهوم السياسي عند شميت هي تعددية الدول. وهذا أمـــر يكشف عن قصور كبير في مفهوم السياسي عنده. فشميت على الرغم من كونـــه أبرز الطابع الخلافي الذي يميز السياسي وألح عليه، لم يقدم مع ذلك مـــا يســـمح بمعالجة هذا الخلاف في إطار الدولة أو الكيان السياسي الواحد. فشميت، حســـب موف، كان يكتب وهو مقتنع بأن الحداثة مشروع لا يزال في حكم الغيب. فمـــا يلوح للناس كأنه سياسة حديثة لم يكن بالنسبة إليه سوى عَلْمنة لمفاهيم لاهوتيـــة، أي لا يزيد عن كونه استخداما غير ديني لمفاهيم ومواقف لاهوتية في الأصل. مـــن

هذه الزاوية ترى موف، مستندة إلى أعمال هانـــز بلومينبرغ (Hans Blumenberg)، أن شميت لم يلتفت إلى وجود قطيعة بين القديم والحديث. إنه في نظرها كان يصـــدر في تحليلاته من موقع في الرصد يسبق الحداثة كليا. لهذا السبب لا يمكن للباحـــث اليوم أن يسايره في كل ما انتهى إليه (انظر موف 1992: 87).

حقا، إن موف احتفظت بفكرة شميت التي تقول بتميز السياسي وانفصاله عن غيره من المجالات؛ لكنها لم تَبْنِ تَميُّز السياسي على العلاقة بين الصديق والعدو، بل خففت من هذه العلاقة بأن جعلت مكان العدو خصماً يحق له في نطاق التعدديـــة التي أقصاها شميت أن يكون له رأي مخالف يُسوِّغ له النَّكيرَ والمنازعة. تقول موف: "إذا أردنا أن نعترف من جهة أولى ببقاء البعد العـــدائي (antagonistic) الـــذي ينطوي عليه الصراع، وأردنا من جهة ثانية أن نجعل هذا البعد يَلينُ ويَخِفُّ، فإننـــا نحتاج إلى نوع آخر من العلاقة مختلفٍ، وهو النوع الذي أسميته بالعلاقة النـــزاعية (agonism) (موف 2005: 20). وهذه النقلة التي أحدثتها موف مـــن العلاقـــة العدائية إلى العلاقة النـــزاعية هي التي أملت عليها نقلة أخرى من العدو إلى الخصم (adversary). تقول في هذا الشأن: "عندما نقبل بضرورة وجود السياسي، ونقبل باستحالة قيام عالم من دون عداء (antagonism)، فإن ما نحتاج إليه هو أن نبحث عن طريقة تمكننا من أن نوجد أو نحافظ في هذه الشروط على نظـــام ديمقراطـــي تعددي. وهذا النظام سيستند إلى التمييز بين 'العدو' و'الخصم'. ويتطلب منا هذا في سياق الجماعة السياسية ألا ننظر إلى المُعارض من حيث إنه عدو يجب تدميره، بـــل أن ننظر إليه بوصفه مجرد خصم يكون وجوده مشروعا وينبغي تحمله. نستطيع أن نجابه أفكاره من دون أن نشكك لحظة أو نتنكر لحقه في الدفاع عن تلك الأفكار" (1993: 4).

وقد ميزت موف في هذا الإطار أيضا بين السياسي والسياســـة. فالسياســـي عندها يشير، كما رأينا أعلاه، إلى البعد النـــزاعي الملازم لكل مجتمع بشري، وهو البعد الذي يمكن أن يتخذ صورا متباينة ويَبرُز في أنماط العلاقات الاجتماعية كافة؛ أما السياسة فتشير عندها إلى مجموع الممارسات والخطابات والمؤسسات التي تروم إحداث نوع من النظام يهيكل وجودَ الناس الجماعي في شروط تكون مهددة على الدوام بانبعاث النـــزاع الذي يفرضه السياسي. فالمنازعة لدى موف تبقى في نطاق

الكيان السياسي نفسه، وفي نطاق التسليم بمجموعة من الثوابت الأساسية التي تجعل المنازعة شأنا يفرضه ثابتُ التعددية المسلَّم به، والمستبعد تماما في التحليلات الشميتية (انظر موف 1997: 26، و2005: 9).

إن الهدف الذي تسعى في تحقيقه موف من وراء الإبقاء على هذا التمييز بين السياسي والسياسة هو التصدي لما تعتقد أنه التفاف على السياسي في النظريات التي تعتمد الديمقراطية التشاورية، كنظريتي هابرماس ورولز. فهذه النظريات، التي تصفها موف بالعقلانية، يحركها وهم ينطوي على الرغبة في إيجاد مجتمع متصالح لا يهدده التعدد والمنازعة. وعندما نتصور الديمقراطية التعددية على هذا النحو الذي ترنو إليه هذه النظريات فإن ذلك يعني، في رأي موف، أننا أمام ديمقراطية تنفي تلقائيا مثالها الذي تروم تحقيقه؛ لأن لحظة تحققها تصبح مقرونة بلحظة انهيارها؛ أي أن المبالغة في الإعلاء من شأن الإجماع أو التوافق، لا يزيد في نظرها عن كونه استهجانا للاختلاف وتبرما من التعددية. لهذا السبب تلح موف على وجوب التخلي عن الفكرة التي تقضي بامتصاص الغيرية وإتلافها في الواحدية (oneness) والتناغم. الغيرية في نظرها لا تقبل التدجين (انظر موف 1996ب: 254- 255). تقول موف في هذا الصدد: "إن الديمقراطية الجذرية التعددية التي أدافع عنها ترفض، على عكس المقاربات الجذرية والتشاركية الأخرى التي تستلهم الإطار العقلاني، إمكان وجود فضاء عمومي للنقاش العقلاني يُمَكِّن من الوصول إلى إجماع لا إكراه فيه. وكوني أزعُم أن هذا الإجماع مستحيل من الناحية التصورية، لا يعني أنني أُعَرِّض المثل الديمقراطية للخطر كما قد يرى البعض؛ بل العكس هو الصحيح، فاستحالة قيام الإجماع هي ما يحمي الديمقراطية التعددية ويبعدها عن محاولات الإغلاق. إنها الضمانة الأساسية التي تؤكد أن ديناميةَ العملية الديمقراطية حيةٌ لن تتوقف" (موف 1996ب: 255). فالإجماع في نظر موف لا يزيد عن كونه ضيقا وتبرما من التعدد والاختلاف اللصيقين بالسياسي، وميلا واضحا إلى طمس الخلاف والوصول إلى الكلمة الفصل. وهذا الأمر يتنافى في نظرها مع السياسة الديمقراطية. تقول في هذا الشأن: "إن السياسة الديمقراطية لا ترمي إلى اجتثاث آثار السلطة ومفاعيل الإقصاء، بل تسعى بالأحرى إلى إبراز تلك الآثار والمفاعيل ومنحها الصدارة بإدخالها إلى مجال المنازعة. وإذا كان يجب علينا أن نتصور هذا

الأمر من حيث إنه مسلسل لا ينتهي، فإن ذلك ينبغي ألا يدفعنا إلى الأسى، لأن الرغبة في بلوغ الهدف النهائي لن تقودنا إلا إلى استبعاد السياسي وتقويض الديمقراطية. فالصراعات والمواجهات في الكيان الديمقراطي تعد مؤشرا على أن الديمقراطية حية ومسكونة بالتعدد وليست علامة على النقصان وعدم الاكتمال" (موف 1996ب: 255).

لقد تعرضت موف أيضا لمفهوم القرار في تحليلاتها وعالجته من منظور لا يغفل عن المنازعة والتعددية. وقد استفادت من الربط الذي أقامه ديريدا بين القرار، والتردد، والمسؤولية الأخلاقية. تقول موف: "إننا كما أكد ديريدا لن نستطيع، إذا لم نقترح رصدا دقيقا للتردد في اتخاذ القرار، التفكيرَ بجد في مفاهيم القرار السياسي والمسؤولية الأخلاقية. فالتردد لا يمثل لحظة سنقطعها أو نتخطاها... لا يمكنني أن أكون مرتاحا ارتياحا تاما لكوني قمت بالاختيار الصحيح؛ لأن قراري باختيار بديل معين يكون دائما قرارا بترك بديل آخر. بهذا المعنى تحديدا يمكن أن نقول إن التفكيك إفراط في التسييس. فالتسييس لا يتوقف أبدا؛ لأن التردد يواصل بقاءه في القرار بعد الإقدام عليه واتخاذه. وكل إجماع يصبح ضربا من كبح جماح شيء فوضوي لا يمكن أن تُكبح جماحه. الفوضى وعدم السكون أمران لا يمكن اختزالهما أو الالتفاف عليهما. غير أن عدم السكون أو عدم الاستقرار هذا يمثل كما أشار ديريدا خطرا وحظا في آن واحد، فهو حظ لأن دوام الاستقرار سيعني نهاية السياسة والأخلاق (موفي، 1996 أ: 9).

هناك إذن اقتناع راسخ لدى موف بأهمية النقد الذي وجهه شميت إلى الليبرالية، كما أن هناك رغبة واضحة لديها، ولدى عدد آخر من المفكرين لم نتطرق إليهم لضيق المجال مثل لاكلو، وجيجيك، وأغامبين، في منح مفاهيم شميت، كل على طريقته، معنى شميتيا جديدا يتلاءم مع تطلعات اليسار ما بعد الماركسي ويساعد على التنظير للحركات الاجتماعية الجديدة ويسمح بفهم سياسات الهوية والتعدد الثقافي. هل نجح هذا التيار الفكري الجديد، الذي لا يُخفي استناده إلى أفكار شميت، فعلا في خلخلة الإجماع المنعقد حول الديمقراطية الليبرالية؟ يحتاج هذا السؤال، وأسئلة أخرى تقترن به، إلى فرصة أخرى نتمنى أن تُتاح قريبا.

المراجع:

Agamben, G (2005) *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press.

Anderson, B. C (1997) *Raymond Aron: The Recovery of the Political*. Rowman & Littlefield Publishers.

Derrida, J (1994) *Politiques de l'amitié*. Paris: Editions Galilée.

Etzioni, A (2000) « Communitarianism» in *Encyclopedia of Sociology (2nd edition)*. Edited by E. F Borgatta & R. J. V. Montgomery. New York: Macmillan. Vol. 1, pp. 355- 362.

Friedrich, C. J (1930) «Dictatorship in Germany?» in *Foreign Affairs*, Vol. 9, No. 1 (Oct., 1930), pp. 118-132.

Habermas, J (1989) *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate (Studies in Contemporary German Social Thought)*. Edited and Translated by S. W. Nicholsen. The MIT Press.

Huntington, S. p. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, NY: Simon & Schuster.

Jacobson, A. I &. Schlink, B (eds.) (2000) *Weimar: A jurisprudence of Crisis*. University of California Press.

Kelsen, H (1929a) «Legal Formalism and the Pure Theory of Law» in *Weimar: A jurisprudence of Crisis*. A. J. Jacobson & B. Schlink (eds.). University of California Press. (2000.)

Kelsen, H (1929b) "On the Essence and Value of Democracy." in *Weimar: A jurisprudence of Crisis*. A. J. Jacobson & B. Schlink (eds.). University of California Press. (2000), pp. 84-109.

Kelsen, H (1944) « Principle of Sovereign Equality of States as a basis for International Organization» in *Yale Law Journal*. (March). Vol. 53. No. 2, pp. 207-220.

Kymlicka, W (2006) « Community and Multiculturalism» in *A Companion to Contemporary Political Philosophy (2nd edition)*. 2 Volume Set. Edited by R. Goodin, Ph. Pettit and Th. Pogge. Blackwell Publishing. Vol. 2, pp. 363- 477.

McCormick, J. p. (1998) Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English. *Political Theory*, Vol. 26, No. 6 (Dec., 1998), pp. 830-854.

Mouffe, Ch (1992) « Penser la Démocratie Moderne avec, et contre, Carl Schmitt» in *Revue française de science politique*, 42e année, n°1, pp. 83-96.

Mouffe, Ch (1993) *The Return of the Political*. London: Routledge.

Mouffe, Ch (1996a), « Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy» in *Deconstruction and Pragmatism*, London: Routledge, pp. 1-12.

Mouffe, Ch. (1996b) «Democracy, Power, and the 'Political'» in Benhabib, S (ed.) (1996) *Democracy and Difference*. Princeton University Press, p. 245-256.

Mouffe, Ch (1997) « Decision, deliberation, and democratic ethos» in *Philosophy Today*. Spring. Vol. 41, Iss. 1, pp. 24-30.

Mouffe, Ch (2005) *On the Political*. London: Routledge.

Pensky, M (2008) *The Ends of Solidarity Discourse: Theory in Ethics and Politics*. State University of New York Press.

Posner, A. R (2003) *Law, Pragmatism, and Democracy*. Harvard University Press.

Rasch, W (2007) « From Sovereign ban to banning Sovereignty» in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Edited by M. Calarlo and S. DeCaroli. California: Stanford University Press, pp. 92-108.

Rawls, J (1993) *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. (1996 ed.)

Ryan, A (1996) « Hobbes's Political Philosophy» in Sorell, T (ed.) *The Cambridge Companion to Hobbes (Cambridge Companions to Philosophy)*. Cambridge University Press; pp. 208-245.

Ruthers, B (2002) « Citations d'un «auteur classique». (Carl Schmitt) selon les époques» in *Revue Française de Droit Constitutionnel*. 2002/3 - n° 51, pp. 537-555.

Sartori, G (1989) "The Essence of the Political in Carl Schmitt." *Journal of Theoretical Politics* 1, No. 1 (January 1989): 63-75.

Schmitt, C (1923) *The Crisis of Paliamentary Democracy*. Translated by Ellen Kennedy. The MIT Press. (1985).

Schmitt, C (1928) « The Liberal Rule of Law» in *Weimar: A jurisprudence of Crisis*. A. J. Jacobson & B. Schlink (eds.). University of California Press. (2000). pp. 294-300.

Schmitt, C (1932) *The Concept of the Political Expanded Edition*. George Schwab, Tracy B. Strong and Leo Strauss. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Schmitt, C (1934) *Political Theology Four Chapters on the Concept of Sovereignty (Studies in Contemporary German Social Thought)*.Trans, by G. Schwab.The MIT Press. (1985).

Schmitt, C (1934/2003) « Le Führer protège le droit. À propos du discours d'Adolf Hitler au Reichstag du 13 juillet 1934» in *Cités* No. 14. 2003, pp. 165-171.

Schmitt, C (1936/2003) «La science allemande du droit dans sa lutte contre l'esprit juif» in *Cités* No. 14. 2003, pp. 173 - 180.

Thornhill, Ch (2007) *German Political Philosophy: The metaphysics of law*. London: Routledge.

Turner, Ch (1998) « The Strange anti-Liberalism of Carl Schmitt» in *Economy and Society*. Vol. 27. No. 4, pp. 434- 457.

Ulmen, G. L «Introduction» in *Roman Catholicism and Political Form* by Carl Schmitt (first published in 1923). Greenwood Press 1996.

Weber, S (1992) « Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt» *Diacritics*, Vol. 22, No. 3/4, Commemorating Walter Benjamin. (Autumn - Winter, 1992), pp. 5-18.

Wilde, M (2006) « Safeguarding the Constitution with and against Carl Schmitt» in *Political Theory*, Vol. 34, No. 4 (Aug), pp. 510-515.

Zakaria, F (1997) «The Rise of Illiberal Democracy» *Foreign Affairs*, Vol. 76, No. 6 (Nov. - Dec.), pp. 22-43.

ميشال دو سارتو

(1986-1925)

ميشال دو سارتو

(1986-1925)

د. محمد شوقي الزين
جامعة بورفونس - فرنسا

مولده ونشأته

مؤرّخ، عالم اجتماع، مفكّر وفيلسوف فرنسي معاصر. ولد ميشال، جون، إيمانويل دو لابارج دو سارتو في السابع عشر من أيّار (17 مايو) عام 1925 في مدينة شامبيري (مقاطعة سافوا). الابن الأكبر لأربعة أولاد (جون، ماري-أميلي وهوبير) من اجتماع هوبير أوجين دو سارتو وبولين لويز ماري أنطوانيت دو تاردي. تربّى ميشال في الكنف العائلي في بناية يعود عهدها إلى القرن الخامس عشر. كان يميل إلى الولع بالبحر، لأنّه قادم من الجبال العالية لمقاطعة السافوا حيث تتواجد الهضاب والغابات. وميله إلى البحر كان له قيمة رمزية لأنّه يعبّر عن الشعور الأقيانوسي في التجربة العرفانية التي سيعكف طوال حياته على قراءتها بالأدوات النقدية والوقوف على أسرارها وارتجاجاتها عبر التاريخ. تلقّى تربية كاثوليكية صارمة من لدن أب حريص على توعية أبنائه وتثقيفهم وزرع الفضائل فيهم. لكن كان ميشال يميل إلى التحايُل على سيادة الأب، ملتمساً الحرية في الأداء وكان أحياناً يهوى الإثارة عندما قال ذات يوم لمحيطه العائلي بأنّه ينوي أن يعتنق الإسلام، وأظهر في مكتبته نُسخة من القرآن[1]. طبعه السافوياردي جعله يُنصت إلى الطبيعة التي ولد فيها ونشأ في أحضانها. لا عجب في ذلك، لأنّ على بُعد العشرات من الأميال توجد مدينة جنيف السويسرية، مسقط رأس جون جاك روسو الذي أعلى من شأن الطبيعة، وكتب القسم الرابع من «إيميل أو في التربية»[2] حول الحبّ

1 فرانسوا دوس، **ميشال دو سارتو: السائر الجريح**، باريس، لاديكوفيرت، 2002، ص 30

2 جون جاك روسو، **إيميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد**، ترجمة نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، د. ت.

والدين تحت عنوان «عقيدة الخليفة السافوياردي». لا شكّ أنّ أفكار روسو تركت في ميشال أثراً بليغاً تنطوي عليه أفكاره بشكل ضمني.

نهجه الدراسي والتعليمي

تردّد ميشال مع أخيه جون على مدرسة دينية (نوتردام دو لافيليت) قرب شامبيري حيث كانا تلميذين بارعين. بينما كان جون، أخوه الأصغر منه بسنة، يربط علاقات بمحيطه المدرسي، كان ميشال يميل إلى العزلة والسريّة، شيء شبيه بما كان عليه جون جاك روسو نفسه. أثناء الاستراحة في الدراسة، بينما كان التلاميذ يتسلون باللعب والركض، كان هو يعتزل لقراءة الكتب التي كانت بحوزته. كان ينهمك في القراءة ولا يتسلّى كغيره من الأطفال إلاّ نادراً. وكان أحياناً يقرأ خُفية عن المراقبين في المدرسة وقت الاستراحة أو الغذاء أو العشاء. كانت المدرسة التي يتردّد عليها في غاية الصرامة التربوية والدينية وتعلّم فيها مختلف المعارف والفنون، بالإضافة إلى الأخلاق وفنّ المعاملات. كان ميشال تلميذاً مواظباً ومتفانياً في حفظ الدروس وأداء الواجبات ومراعاة القيم. تحصّل على إجازة في البلاغة وفي اللغات القديمة (اللاتينية والإغريقية). بعد مشاكل صحّية (حمّى التيفوئيد والتهاب في العظام) عاود على إثرها ميشال السنة الثانية، بعثه والداه إلى مدرسة سانت ماري قرب مدينة طولون في جنوب فرنسا. ربطه هذا الانتقال بما يهواه وهو البحر، لأنّ مدينة طولون مطلّة على البحر الأبيض المتوسط. تحصّل سنة 1942 على الباكالوريا في الآداب والفلسفة في ظل فترة سياسية عصيبة شهدت تقسيم فرنسا إلى قسمين: القسم الشمالي تحت الاحتلال النازي الألماني، والقسم الجنوبي تحت إدارة حكومة فيشي الموالية لهتلر.

تكوينه الجامعي والديني

انخرط سنة 1943 في جامعة غرونوبل ليدرس الآداب وكان ينظّم المقاومة بسرّية في جبال منطقته السافوا. على غرار المدرسة، كان ميشال في الجامعة قليل الصُحبة، ولا يشارك في أوقات الفراغ مع زملائه لأداء الرياضة أو التنزّه في الجبل. كان له ميول نحو العُزلة محبّذاً المطالعة والكتابة. تحصّل من جامعة غرونوبل

على الليسانس في الآداب الكلاسيكية مع تفضيل للغة الإغريقيـة والفلسـفة. في الوقت نفسه انخرط ميشال في التعليم الديني ليصبح كاهنـاً بتسـجيله في الحلقـة الدراسية اللاهوتية في إيس-لي-مولينو قرب باريس. كان الجوّ التعليمي في الحلقـة صارماً يشتمل على قراءة الإنجيل والصلاة الجماعية والمواظبة على الدروس. تشتمل الحلقة على سنتين في الفلسفة، ثم ثلاث سنوات في اللاهوت والتفسير. كان ميشال مواظباً على الدراسة مع شهادات معلّميه لصالحه تطري على ذكائه وقدرته الفائقة على الحفظ والاستيعاب وفضائله مع ميول نحو الانعزال وأحياناً طموح وعنـاد في الدفاع عن آرائه. تحصّل من الحلقة اللاهوتية على ليسانس في الفلسفة السكولائية. انتقل بعدها إلى ليون، ثالث كبريات المدن في فرنسا، ليتابع السـنوات المتبقّيـة في اللاهوت التابع للحلقة، ثم في المعهد الكاثوليكي. بالموازاة مع هذه الدروس، كـان ميشال يدرس اللغة الروسية وعكف على قراءة أعمال ماركس. كان قليل النـوم بشهادة زملائه، يقضي لياليه في المطالعة وتلخيص ما يقرأه من كتب ومخطوطات. انطلاقاً من سنة 1949 كانت لميشال الإجازة في تقديم مراسيم القداس في الكنيسة، وانخرط كعضو في «الحركة اليسوعية» وبقي فيها حتى وفاته. درس فيها أعمـال القديس أغسطين بالإضافة إلى قراءة متأنّية لهيغل الذي ولع به زميلـه في الحركـة بيير-جون لابارير والذي سيتخصّص لاحقاً في هيغـل بترجمـة «فينومينولوجيـا الروح» إلى الفرنسية بالإضافة إلى دراسات حول النسق الهيغلي. وتحصّـل سـنة 1950 على الليسانس في علم اللاهوت. في سنة 1964، قام بتأسـيس «المدرسـة الفرويدية» في باريس برفقة المحلّل النفسي جاك لاكان. وسيكون للتحليل النفسـي أثر كبير في توجيه أفكاره التاريخية والفلسفية.

أساتذته وأعلامه

من أشهر الأعلام الذين درس عندهم ميشال وتربّى على أيديهم، يمكن ذكر اللاهوتي هنري دو لوباك، مؤسّس اللاهوت الجديد ببحوثه وتنقيباته شبه الحفريـة ضدّ القراءات شبه الحرفية للتراتب الكنسي في روما. لم يطل الوقت حتى انهال عليه العقاب من طرف البابا بيوس الثاني عشر الذي قرّر إبعاده من التدريس مع ثلّة من زملائه المؤسّسين لهذه الثيولوجيا الجديدة. وتأتي جدّية دو لوباك أنّه كان يؤمن في

حداثة الرسالة الدينية وإمكانية أن تتطوّر مع الـــزمن لأنّهــا تتمفصـــل بالتـــاريخ وبالمجتمع. استفاد ميشال من الاهتمام الكبير الذي كان يوليه دو لوباك إلى التاريخ كشاهد على الزمن وكطريقة في التحقّق من الآثار والمخلّفات والنتـــائج النظريـــة والعملية المترتّبة عن ذلك. وفي رسالة من ميشال دو سارتو إلى هنري دو لوبـــاك يعبّر عن امتنانه له: «لقد شعرت في هذا اليوم من أيّ وقت مضى كل ما أدينه لكم وكم كنتُ عاجزاً عن التعبير لكم عن امتناني وعرفاني بالجميل»[1]. وخصّـــص لـــه قراءة متبحّرة حول التفسير الوسيطي[2]، بالإضافة إلى دراســـات أخـــرى. لكـــن ستحدث قطيعة بينهما عندما قام ميشال دو سارتو بتأسيس المدرسة الفرويدية مع جاك لاكان، وكان دو لوباك يعتبر ذلك تشتّتاً وتيهاً لم يعهده عند طالبه، حيـــث انخرط في العلوم الإنسانية وابتعد عن العلوم الدينية حسب نظره. بل كان يـــرى في ابتعاد ميشال عن الثقافة الدينية طعنة في ظهر التجديد الروحي الذي كان يتوخـــاه دو لوباك. والعلّة في ذلك هو إقدام دو سارتو على نشر دراسة سيكون لهـــا دويّ في الأوساط الفكرية آنذاك عنوانها «القطيعة التأسيسية»[3]. ويقصد بها القطيعة مـــع التراث القائم وتأسيس ثقافة جديدة بالبناء عليه وتجـــاوزه. لم يكـــن دو لوبـــاك يستسيغ هذه الفكرة وانتقدها بشدّة. وبقيت العلاقة بينهما فاترة حتى وفاته. ســـنة 1957-1958، تردّد ميشال على محاضرات جون أرسيبال في المدرســـة العمليـــة للدراسات العليا، الذي كان فقيهاً في اللغة وضليعاً في العلوم التاريخيـــة والقـــراءة الفيلولوجية للنصوص وتحقيق المخطوطات. كان أرسيبال متخصّصاً في التصـــوّف الريناني في ألمانيا حيث يمثّل المعلّم إكهرت أكبر شخصية سليلة هذا التصوّف. أخذ ميشال عن أرسيبال التدقيق اللغوي والفحص المتأنّي في بنية النص، وجهّزه هـــذا الأمر للإقدام على تحقيق أعمال بيير فافر وكان أرسيبال المشرف عليها؛ ويوحنـــا يوسف سورين بإعطاء أولوية للمنهج الفيلولوجي بالاعتماد على قواعد صارمة، ثم

---

1 ميشال دو سارتو، «رسالة إلى هنري دو لوباك»، بتاريخ 22 أغسطس 1956، أرشيفات فرنسا للحركة اليسوعية، في فرانسوا دوس، **ميشال دو سارتو**، المرجع نفسه، ص 52

2 ميشال دو سارتو، «التفسير، اللاهوت، الروحانية»، مجلة *«الزهد والعرفان»*، عدد 141، يناير-مارس 1960، ص 357-371

3 ميشال دو سارتو، «القطيعة التأسيسية»، مجلة *«إسبري»*، 1971؛ نشرته لوس جيـــار في مجموعة مقالات تحت عنوان: **وهن الاعتقاد**، باريس، سوي، 1987.

المنهج التاريخي لوضع النص في سياق تشكيله. حضر ميشال أيضاً دروس رولان مونييه بين 1959 و1963 حول المنهج التاريخي ومهنة المؤرّخ. وساعده هذا التكوين التاريخي في الإقبال على قراءة التصوّف المسيحي في القرنين السادس والسابع عشر والذي سيخصّص له الجزء الأوّل من «الحكاية العرفانية» الذي نشره سنة 1982؛ والجزء الثاني لم ير النور أبداً ولا يزال قيد الإعداد من طرف رفيقة حياته لوس جيار.

رحلاته ومناصبه ووفاته

انخرط ميشال كعضو هيئة التحرير في مجلّة «كريستوس» سنة 1956 التي كانت تديرها الحركة اليسوعية. وأصبح مديراً لسلسلة «كريستوس» التي كانت تنشر الأعمال الفكرية الخاصّة بتاريخ اليسوعيين، منذ نشأتها مع القديس إنياسيو دو لويولا (1491-1556). حقّق ميشال أولى أعماله في هذه السلسلة بالاشتغال على بيير فافر (1506-1546) السافوياردي الذي أسّس الحركة مع دو لويولا. بعد مشكلات عصفت بالمجلّة برحيل صاحبها فرانسوا روستان تحت ضغط الفاتيكان، التحق ميشال بمجلة «دراسات»، وهي مجلّة أخرى كانت تديرها الحركة، حيث كانت أكثر انفتاحاً على العصر واستفادة من العلوم الإنسانية والاجتماعية. التقى فيها ميشال بالفيلسوف جورج موريل المتخصّص في القديس يوحنا الصليبي. وبطلب من المجلّة شارك ميشال في الملتقى الدولي اللاتيني-الأمريكي حول الدين في ريو دي جانيرو في البرازيل سنة 1966. وفي السنة الموالية عاد ميشال إلى البرازيل وسافر بعدها إلى فنزويلا والشيلي والأرجنتين وكتب مقالات بشأن المسألة الدينية والاجتماعية في هذه الدول لصالح مجلة «كريستوس». وفي السنة نفسها، لدى عودته إلى فرنسا، تعرّض ميشال لحادث طريق مروّع توفيت فيه والدته، وفقد فيه عينه اليُسرى، وخرج والده ببعض الجروح. بفقدان الأمّ والعين، شعر ميشال باغتراب جعله يرتّب أمور حياته من جديد. قطع حبل السرى مع الأمّ برحيلها وضعف البصر بتوقّد البصيرة، جعله أكثر يقظة وانتباهاً للوجود. سنة 1969، تقلّد ميشال إدارة سلسلة «مكتبة العلوم الدينية» التي كانت تشترك فيها أربع دور نشر مختلفة. وفي سياسته لهذه السلسلة، شدّد على ضرورة الربط بين العلوم الإنسانية

والعلوم اللاهوتية، وهو أمر سيتبدّى من خلال الكتب المنشورة في هذه السلسلة والتي كانت تميل إلى قراءة سميولوجية للنص الديني أو قراءة سيكولوجية للوقائع الزمنية في الأناجيل، إلخ. كان يتعاون أيضاً مع مجلّة «أبحاث في علوم الدين» منذ 1966 ونشر فيها عدداً معتبراً من المقالات والدراسات الموثقة. بين 1970 و1972 شغل ميشال منصب أستاذ في جامعة باريس الثامنة (فانسين)، ليلتحق بعدها جامعة باريس السابعة (جيسيو) كمحاضر في الأنثروبولوجيا الثقافية والتاريخية وبقي في هذا المنصب إلى غاية 1978، حيث انتقل إلى الولايات المتّحدة ليشغل منصب أستاذ الدراسات الثقافية في جامعة سان دييغو بكاليفورنيا.

من كاليفورنيا القريبة من المكسيك، قام بزيارة هذا البلد بدعوة من المعهد الفرنسي اللاتيني في مكسيكو لإلقاء محاضرات واغتنم الفرصة لاكتشاف الأثار العريقة لحضارة الأزتيك. قبل سفره إلى أمريكا سنة 1978 شغل منصب أستاذ زائر في جامعة جنيف (سويسرا) بالموازاة مع منصبه في جامعة باريس السابعة (جيسيو). بعد تعيينه أستاذاً في جامعة سان دييغو، جاءت فرصة أخرى من جامعة لوس انجلس سنة 1983، لكن انتخابه كمدير البحوث في «مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية» في باريس، جعله يفضّل باريس على لوس انجلس. قبل التحاقه بباريس، تردّد ميشال على جامعة كورنيل في ولاية نيويورك وألقى فيها بعض المحاضرات، وهي جامعة كانت تدعو في الغالب الفلاسفة الفرنسيين على غرار جاك دريدا. شهرة ميشال دو سارتو في أمريكا جعلته يحظى أيضاً بهذه العناية في إلقاء المحاضرات والمشاركة في الملتقيات في كورنيل. لدى عودته إلى باريس، أصبح مديراً للدراسات ليتكفّل بمبحث «الأنثروبولوجيا التاريخية للمعتقدات: من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر». لكن لم يحاضر ميشال في المدرسة العليا سوى سنة واحدة، لأنّ المرض جعله طريح الفراش بدءً من صيف 1985 حيث أجريت عليه عملية جراحية خطيرة لاستئصال ورم سرطاني في البنكرياس. لكن رغم ذلك جاهد بما كانت لديه من قوّة لإتمام مشاريعه وضمان دروسه. واصل التدريس إلى نهاية شهر ديسمبر؛ وفي مساء التاسع من يناير 1986 توفي في منزله. دُفن في الثالث عشر من يناير في مقبرة فوجيرار في باريس بحضور عدد غفير من الأصدقاء من بين الفلاسفة على غرار بول ريكور وجون فرانسوا ليوتار وكاترين

كليمون؛ والمؤرخين مثل روجيه شارتييه وفرانسوا فوريه ولوي ماران وجاك لوغوف ودومينيك جوليا؛ وسوسيولوجيين من أمثال ألان تورين وبول فيريليو ولوي كيري؛ إلى جانب أدباء من بينهم جوليان غرين وفيليب سولير وجوليا كريستيفا. وفي اليوم الموالي خصّصت عدّة جرائد فرنسية مثل «لوموند» و«لاكروا» و«ليبراسيون» شهادات صحفيين ومفكّرين للإشادة بهذا الراحل إلى الأبد بعدما كان المرتحل في الحياة تبعاً للعنوان الذي خصّصه فرانسوا دوس لسيرته الذاتية: «**ميشال دو سارتو: السائر الجريح**» في 655 صفحة.

مؤلّفاته وأعماله

عندما كان ميشال يدير سلسلة «كريستوس»، قام بنشر مذكّرة بيير فافر[1] كمدخل إلى تاريخ الحركة اليسوعية التي كان ينتمي إليها؛ بالإضافة إلى مقالات متفرّقة حول التجربة الروحية والمسألة الدينية. ونشر سنة 1969 مجموعة من المقالات تحت عنوان «الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف»، يقرأ فيها التراث الديني من وجهة نظر تاريخية، ويضع قطيعة بين لحظة التأسيس (اليسوع) ولحظة التشكيل (الكتابات المقدّسة، التأويلات اللاحقة). وفكرة التأسيس والتشكيل أو النقطة والخط أو المركز والمحيط سيكون لها دور بالغ في توجيه فكر ميشال دو سارتو نحو التمييز بين لحظة الميلاد واللحظات التاريخية التي تلتفّ حوله وتتشكّل به ثمّ تستعمله وتجادل به إلى درجة السجال (صراع التأويلات) وأيضاً القتال (الحروب الدينية). وفي سنة 1960، بدأ ميشال يهتمّ بالشخصية الأخرى التي تركت فيه أثراً كبيراً وهو يوحنا يوسف سورين (1600-1665) وانتهى بإنجاز طبعة نقدية للإرشاد الروحي ثم المراسلات[2]. وستكون هذه التحقيقات مادّة دسمة للدكتوراه في العلوم الدينية من المدرسة العملية للدراسات العليا تحت إشراف

1 بيير فافر، **مذكّرة**، ترجمة وتحقيق وشرح ميشال دو سارتو، باريس، منشورات كريستوس، 1960، 458 صفحة.

2 يوحنا يوسف سورين، **الإرشاد الروحي من أجل الكمال**، تحقيق وتعليق وتقديم ميشال دو سارتو، باريس، ديسلي وبروفر، 1963، 330 صفحة؛ يوحنا يوسف سورين، **مراسلات**، تحقيق وتعليق وتقديم ميشال دو سارتو، تصدير جوليان غرين، باريس، ديسلي دو بروفر، 1966، 1828 صفحة.

الفيلسوف الفرنسي هنري غوهييه، عنوانها: «العلم والتجربة الروحية: الأب سورين». وتواجُد ميشال في مجلة «دراسات» أتاح له نشر العديد من المقالات وأشهرها قراءة في كتاب ميشال فوكو «الكلمات والأشياء»، عنوانها «العلوم الإنسانية وموت الإنسان» (مارس 1967). وتبع ذلك دراسات حول فوكو جمعتها لوس جيار في كتاب لميشال عنوانه «**التاريخ والتحليل النفسي بين العلم والخيال**». سنة 1968 التي شهدت احتجاجات عارمة في فرنسا، أصغى ميشال باهتمام إلى الشكّ المتنامي لدى الأوساط الشعبية وخصوصاً الشباب من بين الطلبة والعاملين.

كتب في مجلّة «دراسات» مقالاً عنوانه «أخذ الكلام» (يونيو-يوليو 1968) ونُشر في كتاب يحمل اسماً مماثلاً: «**الأخذ بزمام الكلام وكتابات سياسية أخرى**»، كتبَ عبارة شهيرة «في مايو الماضي أخذنا الكلام مثلما أخذنا الباستيل سنة 1789»[1] إشارة إلى سقوط قلعة الباستيل في باريس في يدّ المحتجّين واندلاع الثورة الفرنسية؛ واستعادها إدغار فور وقت تعيينه وزيراً للتربية قصد القيام بإصلاحات تربوية للإشادة بعمق التحليل وحذاقة النظر اللذين كان يتمتّع بهما ميشال دو سارتو. في سنة 1970 شارك ميشال في ملتقى فورفيير بمدينة ليون والمخصَّص لـ«التاريخ واللاهوت» بمداخلة حاسمة «ممارسة التاريخ: مشكلات في المنهج ومشكلات في المعنى» التي ستشكّل الفصل الأوّل من كتابه «**كتابة التاريخ**» الصادر سنة 1975. وكانت هذه المداخلة بمثابة دليل لكل الأبحاث التي سيزاولها في مشواره الأكاديمي في تبيان أنّ التاريخ هو ممارسة فكرية تقع في مكان اجتماعي وتستعين بأدوات منهجية، بمعنى انخراط التاريخ في عمليات معقّدة وعلاقات متشابكة من القوّة والمعنى، وهو ما سيتجلّى في مقاربته للتاريخ عبر هذا الكتاب الجامع والواسع. سفره إلى الولايات المتحدة وتدريسه في جامعة كاليفورنيا أتاح له الاحتكاك بالتيّارات السوسيولوجية الفاعلة آنذاك على غرار الإثنوميتودولوجيا في كاليفورنيا والتفاعلية الرمزية في شيكاغو والاجتماعيات الألسنية وغيرها من المناهج الحديثة التي بدأت تهتم بالحياة اليومية. استفاد دو سارتو بهذه الحيوية الفكرية

---

1 ميشال دو سارتو، **الأخذ بزمام الكلام**، نشر وتقديم لوس جيار، باريس، منشورات سوي، ص 40

الفاعلة في أمريكا واستطاع أن يترجم بعض أفكارها في فرنسا من خلال مسح اجتماعي حول ثقافة الاستهلاك في فرنسا بعد ثورة مايو 1968.

واختارت وزارة الثقافة ميشال وفريقه للقيام بهذه المهمّة السوسيولوجية خلال السبعينيات من القرن العشرين. فكانت الفرصة لميشال بأن يؤكّد على توجّهه التداولي في مقاربته الممارسات اليومية، فكتب الجزء الأوّل من «**ابتكار الحياة اليومية**» بمفرده تحت عنوان «فنون الأداء العملي»؛ وكتب الجزء الثاني تحت عنوان «المسكن، المطبخ» بالاشتراك مع لوس جيار وبيير مايول. صدر الكتابان سنة 1980 وكانا قد أدرجا البُعد التداولي في الدراسات السوسيولوجية. كان ميشال دو سارتو أوّل من أدرج مسألة "الاستعمال" في الدراسات الميدانية والتي ستأخذ بها معظم الدراسات السوسيولوجية في فرنسا لاحقاً. وبالموازاة مع هذا الاهتمام بالممارسات اليومية، عكف على تدوين دراسة شاملة حول العرفان المسيحي، وهو المنطلق الأوّل خلال مشواره الفكري، وأصدرها في شكل كتاب سنة 1982 تحت عنوان «**الحكاية العرفانية: القرنين السادس والسابع عشر**» وهو الجزء الأوّل من هذه الدراسة الواسعة والمتبحّرة؛ وشهور قبل وفاته أوكل إلى رفيقة دربه السيّدة لوس جيار العناية بإصدار الجزء الثاني والذي لا يزال قيد الإعداد. يمكن تقسيم أعماله حسب المباحث التي درسها إلى ثلاثة أقسام وتخصّ الدين والعرفان، التاريخ والحدث، السياسة والراهن، بالإضافة إلى مئات المقالات كتبها باللغات الفرنسية والإسبانية والإنجليزية والبرتغالية موزّعة على عدد كبير من الدوريات الفرنسية والدولية، إلى جانب الحوارات مع المجلات والصحف العالمية:

1- القسم المتعلّق بالدين والعرفان:

- «الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف»، باريس، ديسلي دو بروفر، 1969؛ طبعة جديدة، باريس، سوي، 1991، 261 صفحة.
- «المسيحية المتشتّتة» (بالاشتراك مع جون ماري دومينيك)، باريس، سوي، 1974، 119 صفحة.
- «وهن الاعتقاد»، إعداد وتقديم لوس جيار، باريس، سوي، 1987، 323 صفحة.
- «الحكاية العرفانية: 1- القرنين السادس والسابع عشر»، باريس، غاليمار، 1982، 414 صفحة.

- «مكان الآخر: التاريخ الديني والعرفان»، جمع وإعداد لوس جيار، باريس، سوي/غاليمار، 2005، 360 صفحة.

2- القسم المتعلّق بالتاريخ والحدث:

- «الغائب من التاريخ»، باريس، منشورات مام، 1973، 185 صفحة.
- «سياسة اللغة: الثورة الفرنسية واللهجات» (بالاشتراك مع دومينيك دوليا وجاك رفيل)، باريس، غاليمار، 1975، 317 صفحة.
- «كتابة التاريخ»، باريس، غاليمار، 1975، 358 صفحة.
- «المسّ الشيطاني في لودان: نصوص مختارة وتعليقات»، باريس، غاليمار/جوليار، 1980، 343 صفحة.
- «التاريخ والتحليل النفسي بين العلم والخيال»، إعداد وتقديم لوس جيار، باريس، غاليمار، 1987، 214 صفحة؛ طبعة جديدة ومعدّلة مضاف إليها دراسات جديدة، باريس، غاليمار، 2002، 310 صفحة.

3- القسم المتعلّق بالسياسة والراهن:

- «الثقافة بالجمع»، باريس، منشورات كريسيان بورجوا، 1974؛ طبعة جديدة، باريس، سوي، 1993، 256 صفحة.
- «ابتكار الحياة اليومية»: الجزء الأوّل «فنون الأداء العملي»؛ الجزء الثاني «المسكن، المطبخ»، باريس، الاتحاد العام للناشرين، 1980؛ طبعة جديدة، باريس، غاليمار، 1990، 374 صفحة.
- «اعتيادية التواصل» (بالاشتراك مع لوس جيار)، باريس، منشورات دالوز، 1983، 167 صفحة.
- «الأخذ بزمام الكلام: من أجل ثقافة جديدة»، باريس، ديسلي دو بروفر، 1968، 165 صفحة؛ طبعة جديدة من إعداد وتقديم لوس جيار تحت عنوان «الأخذ بزمام الكلام وكتابات سياسية أخرى»، باريس، سوي، 1994، 216 صفحة.

فكره وفلسفته

ليس من السهل اختصار فكر ميشال دو سارتو في بضع صفحات. يتّسم هذا الفكر بالكثافة من حيث المناهج المطبَّقة وبالتعقيد من حيث المفاهيم الموظَّفة؛ كما أنّه يتميّز بالتوسّع من حيث المادّة العلمية وبالتوسيع من حيث القراءات والتأويلات. ويشهد على ذلك المباحث التي تناولها بالدرس والتحليل والتي تخصّ العرفان والتاريخ والحاضر. دفع هذا الأمر إيريك ميغري لأن يرى في كتابات دو سارتو خصوبة في الطرح ولباقة في التنظير، لكن تبعثُر في المادّة وتيه في المعالجة[1]. فهو يرى في مشروع دو سارتو تمزّقاً بين الميادين المعرفية: تاريخ العرفان، إبستيمولوجيا التاريخ، سوسيولوجيا الحياة اليومية. وخلص تياغو بيريز ماركيز إلى النتيجة نفسها وهي أنّ المشروع السارتوي هو عبارة عن نصوص كثيفة دون رابط واضح بينها، «رؤية مبعثرة للحداثة»[2]. لكن يعترف بيريز تياغو بوجود ما يسمّيه "بنية" تنظّم هذا التبعثُر وتلمّه في وحدة جامعة ومعقولية بارزة. يبدو مشروع دو سارتو كنسق متماسك يجمع بين أطرافه همّ نظري واحد حتى وإن تعدّدت المباحث أو تشابكت الميادين، ولا يمكن الوقوف على ذلك سوى بقراءة متأنّية لكتاباته. وهو ما ذهب إليه بيير مايول الذي شارك دو سارتو في تدوين الجزء الثاني من «ابتكار الحياة اليومية»، عندما أشار إلى الكتابة الزاخرة والمعقّدة التي يتميّز بها دو سارتو بشأن موضوعات متناثرة والتي تجمع هذا التناثر بقراءة ذكية تصبو إلى نتيجة نظرية تنطبق على الميادين المختارة[3]. فالتبعثر الجليّ هو مجرّد عَرَض، لأنّ هناك خيطاً رفيعاً يجمع كل هذه الميادين تحت إمرة همّ نقدي واحد وسلوك ابستمولوجي بعينه. ومن جهته استعمل رجيه شارتييه كلمة "السفر" لنعت مشروع دو سارتو، لأنّ هذا الأخير سافر فعلياً بين القارات الجغرافية بحثاً عن الجوهر البشري الواحد والقابع وراء الاختلافات الثقافية والدينية، وسافر

---

1 إريك ميغري، «الميراثات الثلاثة لميشال دو سارتو. مشروع متشظّي في تحليل الحداثة»، مجلة «*حوليات التاريخ والعلوم الاجتماعية*»، مايو-يونيو 2000، عدد 3.

2 تياغو بيريز ماركيز، «ميشال دو سارتو والأنثروبولوجيا التاريخية للحداثة»، «*مجلة تاريخ العلوم الإنسانية*»، 2010، عدد 23.

3 بيير مايول، «ميشال دو سارتو: المؤرخ والثقافة العادية»، مجلة «*إسبري*»، مارس- أبريل 2002.

مجازياً بين صفحات الكتب بحثاً عن شيء عزيز ونادر يقرأ به الظواهر الإنسانية والتاريخية، لأنّه كان مسكوناً بهذا الشغف في التماس الوحدة من وراء الاختلاف[1].

يبرّر شارتييه فكرته حول السفر بمقولة دو سارتو الشهيرة: «التفكير معناه العبور». فالتفكير هو "تعبير" بالكشف عن المقاصد وعن نشاط الفكر في ترتيب علاقته بذاته وعلاقته بالعالم، وهو "عبور" بالارتحال الدائم عبر جغرافيات العقل والعالم على حدّ سواء نحو البحث عن الظواهر من وراء المظاهر، أو الخفيّ في التجربة الإنسانية من وراء الجليّ. وساعدته أدوات العلوم الإنسانية (التحليل النفسي، السيميولوجيا، العلوم التاريخية والاجتماعية، إلخ) لسبر هذه التجربة والوقوف على خباياها وحقيقتها. فلا يمكن سبر أغوار التجربة الإنسانية عبر التبعثُر في الحساسيات واللغات والعرقيات سوى بوحدة في المعرفة أي بلمّ شمل المعارف ذاتها وذلك بإشراكها كلها في مغامرة نظرية ونقدية، وهو ما يسمّيه دو سارتو «التركيب النحوي للمعارف» (*syntaxe des savoirs*) أي بإيجاد بنية جامعة ومحكمة توجّه العلوم الإنسانية والمعارف المتنوّعة نحو قراءة ظواهر هي الأخرى مبعثرة وممزّقة، حيث ينبغي إيجاد رابط كامن، والمهمّة هي بلا شك معقّدة ومضنية، وكان دو سارتو على دراية بهذه المشقّة. فليس من السهل العثور على قوانين ضمنية تحكم الأفعال والإدراكات البشرية. لكن يتمّ ذلك بهجر منهجين عقيمين: "العمومية" التي تكتفي برؤية فوقية ومستقلّة وتنتقي عناصر هجينة لتركّبها في وحدة مصطنعة لا تعبّر عن خصوصية الموضوع المدروس بقدر ما تُبرز نتائجها النظرية؛ "التخصّص" الذي ينفرد بموضوعه وينعزل في بحث مجزّأ ومسترسل ومستطرد لا يقيم على إثره روابط مع التخصّصات الأخرى، فينقطع عن محيطه. المنهج الذي يرتضيه دو سارتو هو "التخاصُص" (على وزن التفاعُل) بالربط بين التخصّصات، لأنّ العلاقات أولى من الحدود، والتخصّصات المتعاونة والمتظافرة أجدى من كل تخصّص على حدة في اعتزاله الإبستمولوجي.

---

1 رجيه شارتييه، «التاريخ أو معرفة الآخر»، في: لوس جيار (إشراف)، **ميشال دو سارتو**، مركز جورج بومبيدو، باريس، 1987.

بدأ دو سارتو مشواره الفكري كمؤرّخ للعرفان في القرنين السادس والسابع عشر بدراسة أعلام الحركة اليسوعية على غرار مؤسّسها إينياسيو دو لويولا ورفقيه بيير فافر الذي خصّص له دو سارتو رسالته في الدكتوراه في العلوم الدينية؛ ثم تفرّغ لدراسة يوحنا يوسف سورين. ينتمي هؤلاء الأعلام إلى الحركة اليسوعية في شقّها الصوفي الروحاني، وهو المبحث الذي درسه دو سارتو طوال حياته ليتوّجه بالدراسة الشاملة والدقيقة «الحكاية العرفانية». يبدأ بإرجاع العرفان إلى نمط في العبارة بالاعتماد على التحليل التداولي والنفسي، لكنه يصطدم، من جهة أخرى، بالجانب الأقيانوسي للتجربة الصوفية، أي كونها بحراً لا ساحل له تقتضي الدهشة والاصطلام، أي بواده الرؤية وانعدام الكلام: «إنّ تحليلي لتاريخه [يقصد تاريخ العرفان] يدور حول هذه الحكاية العرفانية. فهي ليست سوى رواية عن سفر مجزّأ بالاعتماد على مناهج متعدّدة (تاريخية، سيميوطيقية، سيكولوجية) والتي من خلالها تسمح الآليات بتحديد "المواضيع" المدرَكة ضمن حقيقة مبهمة»[1]. فالعرفان وثيق الصلة بما لا يمكن التعبير عنه. وهذا اللامنطوق كبحر شاسع يحوي على أرخبيل في التعبير، متقطّع ومتجزّئ، يخترقه الصمت أو استحالة قول التجربة بموادّ حرفية. إذا كان العرفان هو ما يستحيل قوله في لغة معقولة، فهو أيضاً ما يستحيل السكوت عنه. وإذا كان يستحيل على العرفان الصمت إزاء تجربة لا بدّ أن تتجسّد، فإنّ نمط التعبير لا يأتي في لغة منطقية وبرهانية، ولكن في لغة بيانية تعتمد على أساليب مفارقة مثل "الأكسيمور" أو التناقض الظاهري بالجمع بين الأضداد. وهذا ما نألفه مثلاً في الثقافة الإسلامية عندما قال القاضي تقي الدين بن دقيق العيد بشأن تعابير ابن سبعين: «جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته، ولا تعقل مركباته».

يستعمل العرفان أساليب بيانية كالتي يوظّفها الشعراء، ولقد كان الصوفية في الغالب شعراء أيضاً، مثل المجاز والأوكسيمور والرمز والإشارة والتقاطع والقفز المفاجئ والقطع الزائد وغيرها من الأساليب التي تقع على حافة اللغة، في الضفّة المفتوحة على

---

1 ميشال دو سارتو، **الحكاية العرفانية**، باريس، غاليمار، 1982، ص 24

التناقض والإزاحة والشرح. لا يستعمل العرفان سوى اللغة المتداولة، لكن بينما تقوم الفنون والمعارف الأخرى بإكسابها قيمة علمية عبر التفسير واللاهوت أو قيمة عملية من خلال الفقه والعبادة، فإنّ العرفان يضفي عليها قيمة وجودية وغاية تأمّلية. نفس الكلمات لا تدلّ على نفس الأشياء إذا ما تموضعنا في اللاهوت أو الكهنوت أو العرفان، بمعنى أنّ المصطلح يتغيّر لونه وتتعدّل دلالته حسب الميدان المعرفي الذي ينتمي إليه ويتشبّع به. لكن وضعية العرفان كانت بالأحرى هامشية، غير معترف بها، في الظل أو على الحافة. وبالتالي أضحى العرفان وقتها أجنبياً عن خريطة التوزيع المعرفي، لأنّ دلالته انتقلت من التجربة الروحية إلى الشذوذ السحري، من الصفاء الذاتي إلى الخارق للعادة، من الصرامة الأخلاقية إلى الكرامة العجيبة. شيئاً فشيئاً تمّ إفراغ العرفان من دلالته العريقة في البحث عن الحقيقة السامية نحو مجموعة من المعتقدات والممارسات التي تفيد العجيب الخلاّب والمبهم والأسطوري والخرافي. لكن كيف تمّ هذا الانتقال أو التحويل في الدلالة؟ يعزو دو سارتو المسألة إلى التحوّل الذي شهده العصر الحديث بالانقلاب في الوعي الأوروبي الذي بدأ يتخلّى تدريجياً عن المرجعية الدينية ويأخذ بالتجربة الحسيّة، أي بالعلم في بداياته النظرية والتجريبية. وبالتالي كل ما خرج عن العلم والموضوعية، فهو في عداد الوجدان والذاتية. بانهيار المرجعية الدينية في عتبة الحداثة كما سأعود إلى المسألة لاحقاً في معرض حديثي عن الدين عند ميشال دو سارتو، فإنّ العرفان اغترب نحو عالم مبهم وانشقّ عن المصطلح الكنسي والكهنوتي لينفرد بدلالة جديدة أبعدته عن السياق الروحي لتزجّ به في عالم الغرائب والعجائب الزاخر بالتصوّرات السحرية الغامضة والطلاسم الخارقة. فانتقلت التجربة الروحانية من "الصفة" (العرفاني) إلى "الإسم" (العرفان)، أي شكّلت لذاتها معجماً خاصّاً وعادات وتقاليد وممارسات تختلف في الدرجة وفي الكيفية عن المعجم اللاهوتي والفقهي المتداول: «لم يعد العرفان يدلّ على نمط في الحكمة المتعالية نحو التعرّف على الأسرار المعيشة والمعروضة في معتقدات شائعة، وإنّما نحو معرفة تجريبية انفصلت بالتدريج عن اللاهوت التقليدي أو عن المؤسسات الكنسية وتتميّز بالوعي، المكتسب أو الوارد، بالسلبية الممتلئة حيث يتيه الأنا في الإله»[1].

---

1 ميشال دو سارتو، «العرفان»، **الموسوعة الشاملة**، باريس، 1971، الجزء الحادي عشر، ص 874

إنّ هذا الانفصال بين المذاهب الدينية (اللاهوت، الكهنوت، العرفان) يعبّر بشكل حاسم عن القطيعة الحداثية بين مرجعية دينية في انحسار معلوم ومرجعية سياسية وأخلاقية في توسّع مشهود. في الوقت الذي شهد فيه الغرب سطوع الأنوار بالاحتكام إلى العقل بدلاً من التراث، فإنّ العرفان انغمس في عتمة الزمن بتشظّي الوحدات المختلفة المشكّلة للمرجعية الدينية. لكن باعتزاله عن الخطاب التوأم الذي انشقّ عنه (الخطاب اللاهوتي)، فإنّ العرفان اصطنع لذاته لغة رمزية نظامها هو الجسد: التجربة. والجسد لا ينتمي إلى الماضي بل إلى الحاضر. لهذا السبب كان الخطاب العرفاني مهووساً باللحظة الراهنة، بما يكشف عنه الجسد من شطحات، بما يُبرزه الروح من نفحات، بما تعيشه النفس من لفحات. يتعلّق الأمر بالبحث عن الأبد في الآن أو السرمدية في اللحظة الراهنة: «الحكاية في اللغة هي فعل التأسيس وفعل الحديث عن النشأة. فهي كلام يحمل على التعبير، يولّد، يجسّد اللغة ويُظهر. إنها خطاب شاعري في الميلاد، في المفاجأة [...] فهي تتطابق مع تساؤل العرفانيين الذي أوردته: هل يوجد اليوم البدء؟ هل الإله في الحاضر المبتدئ؟ هل يتواجد في هذه اللحظة؟»[1]. وبالتالي البحث عن الحقيقة لا يكون في السرمديات المتعالية ولا العوالم المفارقة، ولكن في الحاضر الحيّ بتجاربه الوهّاجة وتجليّاته المتجسّدة. لم يكن العرفان مناقضاً للحداثة سوى في الظاهر، لأنّه «حداثة» جديدة، يبحث عن العريق في الجديد، عن الإله في العالم، عن المطلق في النسبي، عن المتناهي في الكبر داخل المتناهي في الصغر كالذرّة المصغّرة المنطوية على الكون الأكبر.

هذه هي حكايته لأنّها حميّته: يلتمس البُعد الأقيانوسي في الأرخبيل المصغّر؛ يبحث عن أبدية الأزمنة في فوّارة الحاضر. لكن ما يجده الخطاب العرفاني في لحظة تعبيره داخل استحالة كلامه؟ إنّه «الآخر»: يشبهه ويختلف عنه؛ لأنّه فرع منه ومتصدّع عنه. هذا الصدع، الجرح، الأثر هو الذي يجعل التماثل/الاختلاف أمراً ممكناً. فالكلام لا يتحقّق سوى في الكُلم أو الجرح الأصلي. لأنّ الحكاية هي حياكة، عقد في أنسجة النص وتفكيك متواصل لهذه «العُقد» المتظافرة التي تتحوّل

---

1 ميشال دو سارتو، «العرفان والتحليل النفسي»، في: لوس جيار (إشراف)، **ميشال دو سارتو**، باريس، مركز جورج بومبيدو، 1987، ص 184

بمرور الزمن وتصلّب اليقينيات إلى «عقائد» ساحرة. لهذا السبب ينشقّ الخطاب الصوفي عن الخطاب اللاهوتي، لأنّه لا يريد العقد لعقائد مقبلة ترتاح لصيغة أو تتجسّد في مذهب، بل يبتغي الآن، الهنا، اللحظة. فهو على غرار غزل بينيلوب في الأسطورة الإغريقية حيث الفاتنة بينيلوب تعقد في النهار ما تفكّه في الليل: بين النسج والتفكيك هناك قصّة العود الأبدي لتجربة تتغذّى من فوّارة حاضرها. لكن هذه العلاقة في التواجد مع الحاضر هي أيضاً قصّة الفقدان. لا يظفر الخطاب الصوفي بموضوعه لأنّ ما يعقده في واضحة النهار (اللغة اللاهوتية الوضعية) يقوم بتفكيكه في ظلال العتمة (الحكاية الروحية السلبية). يجد نفسه أمام آخَر هو مجرّد مرآة تعكس ما عداها وتختفي في ذاتها. إنّ الآخر الذي يبحث عنه الخطاب الصوفي هو ذاته في مراحل اشتياقه وارتقائه، أي عبر الظمأ الولهان. لكن يؤسّس هذا الأمر للغة جديدة ولا يظل مجرّد بيداء خاوية. لأنّ تجربة الامتلاء هي الوجه الآخر لاستحالة الارتواء. فلا يقف عند حدّ ولا يكتفي بقدْر. إنّه سفر حثيث ومتواصل عبر التعاريج النصيّة والدروب الروحية. والسفر هو إسفار، يُبرز الخفيّ ويُجلي المعتم. عمل دو سارتو على تبيان هذا السفر في الجغرافيات والإسفار على مستوى التقنيات، وهي سيرة تنطبق عليه بالذات كمفكّر سافر وأسفر، جعل من النصوص أقاليم يجوبها ومن الثقافات نصوص يُسفر عنها، يوضّحها ويلقي عليها نظاماً في الإنارة ليكشف عن مضامينها وبنياتها.

التاريخ

دراسة العرفان أتاحت لدو سارتو التساؤل حول مهنة المؤرّخ من وجهة نظر إبستمولوجية لأنّه قارب العرفان كمؤرّخ محنّك يستعمل في الوقت نفسه الأساليب التقنية والأدوات الفينومينولوجية. سعى إلى الكشف عن بنية المعرفة التاريخية التي تخصّص فيها واتّخذها موضوعاً للدراسة، بعدما كانت في وضعية الذات العارفة. فكيف تمّ هذا الانتقال من الذات إلى الموضوع، من المؤرّخ يناقش موضوعاته ويضعها على محكّ النقد والتمحيص إلى الانعكاسية كمنهج عكسي يناقش المؤرّخ ذاته ويمتحن أدواته في النقد والدرس؟ يضع دو سارتو المعرفة التاريخية في صُلب المعطيات الاجتماعية. فهي ليست مجرّد منهج يطبّقه المؤرّخ في قراءة الوقائع الماضية

بردم الفجوات وتحقيق المخطوطات وتأويل النصوص، بل تنتمي بحذافيرها إلى السياق الاجتماعي الذي يمنحها الدعامة المادية (سياسة التمويل) والتفاعلية (المداولات، السجالات). الغرض من وضع المعرفة التاريخية في السياق الاجتماعي هو لانتقاد الفكرة التي تجعل من المؤرّخ عبارة عن "عقل فعّال" لكنه منعزل عن المعطيات الواقعية. بوضع المؤرّخ في الإطار الاجتماعي، فإنّه يمنحه الفعالية ويجعل منه عاملاً في الحقل التاريخي الذي يشتغل فيه. وبالتالي يحصر دو سارتو المعرفة التاريخية التي يسمّيها «العملية التاريخية» في ثلاثة شروط رئيسية: السياق الاجتماعي؛ الفاعلية الفردية؛ الصناعة النصية.

1. «السياق الاجتماعي»: هو الظروف الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تجعل العملية التاريخية ممكنة، أي جملة الشروط والإكراهات التي تحدّد هذه العملية كفاعلية ونشاط. وبالتالي ليس التاريخ مجرّد ما يقوله المؤرّخ عن موضوعاته، ولكن أيضاً ما يفعله في مختبره العلمي، ويتواجد هذا المختبر في معهد أو جامعة أو مؤسسة أي في السياق الاجتماعي الذي يمنحه الدعامة والفاعلية. فضدّ التصوّر المثالي يشايع دو سارتو التصوّر الماركسي في أهمية الشروط المادية والارهاصات الاجتماعية في إبراز القيمة الأدائية للعملية التاريخية. لكن هل اختزال هذه العملية في الشروط هو كفيل لإبراز حصانتها العلمية ومصداقيتها الإبستمولوجية؟ ألا تنفرد هذه العملية بشروط ضمنية لها علاقة ببنيتها الداخلية وبتنظيمها المعرفي؟ بتعبير آخر، ما شأن المضامين النقدية التي تشتغل بها وعليها المعرفة التاريخية؟ في الحقيقة، يُرجع دو سارتو هذه المعرفة إلى تعاقد اجتماعي مركّب من أفراد أو مؤسسات بدونها تفقد المعرفة التاريخية من معناها وجدواها. ويتبدّى هذا التعاقد في شكل إكراه أكاديمي أو اشتراط اقتصادي أو قرار سياسي. فهي المحرّك الرئيسي للمعرفة التاريخية، وليس فقط المحتويات العلمية من تقسيمات كمّية وجداول حضارية وتصنيفات زمنية. بل تخضع هذه المحتويات إلى التعاقد الذي يمتحن مصداقيتها ويمنحها الصرامة العلمية أو ينزعها عنها. فالمؤرّخ لا يقرّر بذاته أنّ مادّته العلمية تتمتّع بمصداقية أو حصانة إذا لم يقرّر المجتمع العلمي الذي ينتمي إليه (معهد، مؤسّسة، أكاديمية، جماعة المؤرّخين، إلخ) ذلك ويعرضه على محكّ المناظرة

والمراجعة. فالمؤرّخ يخضع إلى قوانين الاشتغال المعرفي وهي قواعد حصرية وقسرية لا يخرج عنها إذا ابتغى من خلالها تقييم مادّته العلمية ومنحها الأصالة والمنهجية: «أخيراً، ما هو "الأثر القيّم" في التاريخ؟ إنّه الأثر الذي يعترف به الأقران. إنّه الأثر الذي يقع داخل جملة من العمليات. إنّه الأثر الذي يحقّق تقدّماً بالمقارنة مع حالة "الموضوعات" الراهنة ومع وضعية المناهج التاريخية، والذي، بارتباطه بالمحل الذي يتشكّل فيه، يجعل بحوثاً جديدة ممكنة»5. فلا ينفكّ الجهد الفردي عن التقييم الجماعي من خلال الجدال والسجال حول المادّة المدروسة والمناهج المتّبعة.

2. «الفاعلية الفردية والجماعية»: إذا كانت جهود المؤرّخ لا تنفك عن تقييم أقرانه، فلأنّه يشتغل مع أنداده كورشة أو مختبر. يقوم دو سارتو بإزاحة دلالية في نقل العملية التاريخية من المصطلحات الشائعة مثل تحقيق النصوص والوثائق، التحقيب الزمني، التنقيب الحفري، إلخ، نحو المصطلحات الصنائعية مثل المصنع والورشة والفبركة وهذه المصطلحات لها علاقة وطيدة بالتصوّر الماركسي حول شروط الإنتاج. وهو المسوّغ الذي يعلّل به دو سارتو فكرته لأنّ الاستعارة الصنائعية تفيد الارتباط بالسياق الاجتماعي والإكراه المؤسّسي: «الكتاب أو المقال في الدراسات التاريخية هو في الوقت نفسه نتيجة وعَرَض الجماعة التي تشتغل كمختبر. على غرار السيّارة التي تخرج من المصنع، ترتبط الدراسات التاريخية بمركّب الفبركة الخاصّة والجماعية أكثر من ارتباطها بفلسفة شخصية أو عودة حقيقة ماضية. إنّها نتاج محل [اجتماعي]»6. يربط دو سارتو المؤرّخ بمادّته العلمية في صيغة متعدّدة التسميات: صناعة، تركيب، عملية، فبركة، تحويل، إلخ. على غرار المصنع الذي تدخله قطع مبعثرة وتخرج منه سيّارة مركّبة، فإنّ ما يدخل في الورشة التاريخية هو «معطيات» وما يخرج منها هو «منتوجات»، وبين المادّة الخام والمنتوج النهائي هناك مجموعة من العمليات والحركات والوظائف التي تشتغل على المادّة لتعيد تشكيلها وتقوم بتحويلها وعرضها في نهاية المطاف في شكل منتوج قابل للاستهلاك والتداول. هناك إذن

---

5 ميشال دو سارتو، **كتابة التاريخ**، باريس، غاليمار، 1975، ص 88

6 المرجع نفسه، ص 88 وص. 114

آليات وتقنيات للقيام بهذه العمليات في المعالجة والتحويل. والسؤال الممكن طرحه في هذا الصدد: كيف تتمّ الممارسة التاريخية في الموقع الاجتماعي الذي تشتغل فيه؟ الممارسة التاريخية هي تفاعل بين أعضاء المجتمع العلمي في محل اجتماعي. كل إنتاج هو حصيلة تداول وتشاور وسجال. فهو نتاج عمل خلاّق على المعطيات الماديّة والرمزية وتغمره الصراعات الحيّة في ثقف الموضوع للظفر بخاصيته ومنظومته. وكل اشتغال على المواد العلمية لإعادة تشكيلها وتأويلها هو تغيير في الوضعية الإبستمولوجية ذاتها لأنّها تمسّ أيضاً الشرط الاجتماعي والقانون الداخلي للمؤسّسة التاريخية.

3. «الصناعة النصيّة»: استعمال مقولات صنائعية دفع دو سارتو إلى اعتبار المؤسسة التاريخية كورشة أو مختبر والعملية التاريخية كفبركة والنص الناجم عنها كمنتوج. هذا النص هو نتاج تأمّلات فردية الخاضعة لسجالات جماعية ويمرّ عبر مراحل متعدّدة من الإنتاج وإعادة المراجعة. إذا كانت الممارسة التاريخية هي عملية "تكتيكية" بالمعنى الذي تكون فيه عفوية ومفتوحة على الاحتمالات والمراجعات والمناظرات، فإنّ النص هو كتابة "استراتيجية" لأنّه يثبّت هذه العفوية في خطاب نهائي. وهذا ما يقوم به المؤرّخ في الغالب وهو اختزال ممارساته العفوية وإمكاناته المثمرة والفعّالة في خطاب يقفل به الحيوية الخلاّقة ويختم به مسار الصناعة والإنتاج. فهو يحجب التنوّع والتكوثر بالوحدة النهائية في شكل إنتاج معروض على الاستهلاك. لكن فيما هو يعتقد بأنّه يبني "استراتيجية" نصيّة قائمة على الكتابة العالمة والمنسّقة، فإنّ نمط كتابته لا يخلو من شذرات "تكتيكية" باستعمال الأوجه البيانية والأساليب البلاغية. فالكتابة التاريخية تتميّز بالترتيب المنطقي والتنسيق البرهاني من جهة، وبالتركيب الخيالي والتعميم البلاغي من جهة أخرى. فهي في الوقت نفسه "علم" و"خيال" أي «علم-خيال» في تركيبة واحدة، تركيبة "أكسيمورية" كما يسمّيها دو سارتو، تجمع بين النقائض وتوفّق بين الأضداد، لأنّها توفّق بين العلمي والخيالي، بين البرهاني والبياني، بين المعرفي والبلاغي، بين الحقيقي والمجازي، إلخ. تضحى العملية التاريخية بالتالي مزيجاً من التقنيات الدقيقة في الحساب والتقدير، والوظائف الرمزية في الكتابة المجازية والشاعرية.

نفهم من هذه الثلاثية (المحل الاجتماعي، الأداء العملي، الصناعة النصية) أنّ العملية التاريخية لها قوام وممارسة. أما القوام فهو الشروط الموضوعية التي تشتغل *فيها*، وأما الممارسة فهي الأدوات والتقنيات التي تشتغل *بها*، وأيضاً الموضوعات التي تشتغل *عليها*. علاقة العملية التاريخية بمحيطها وموضوعها هي «أداتية» بقدر ما هي «أدائية»، أي أنّها تستعين بالأدوات الخطابية المتاحة في الفبركة، وتشتغل بنمط معيّن يُبرز خاصيتها العملية والتداولية. الأداتية هي الكتابة الاستراتيجية التي تختم وتغلق، والأدائية هي الممارسة التكتيكية التي تفتح وتوسّع. وبالتالي تتميّز العملية التاريخية بالتوتّر الخلاّق بين ثابت ومتحوّل، بين ساكن ومستمرّ، بين تقني ومجازي، بين علمي وخيالي. تجتمع في مساحتها الصرامة الموضوعية والتقنية والسلاسة البلاغية والمجازية. يقوم دو سارتو بإدراج الخيال في العملية التاريخية. إذا كان الخطاب العلمي لهذه العملية يرى فيه العائق الإبستمولوجي الذي يتوجّب تذليله أو إلغاؤه، فإنّ دو سارتو يرى فيه العُنصر الخلاّق الذي لا ينفك عنه هذا الخطاب حتى وإن عمل على حجبه أو إخفائه. لأنّ العملية التاريخية لا تُختزَل في تنسيقات برهانية ومنطقية أو تنظيمات استراتيجية وموضوعية، بل هي أيضاً حركات وهفوات وإشارات وخطابات، أي جُملة السجالات والمناظرات والكتابات والمجازات التي تحتويها العملية التاريخية بحذافيرها. لأنّ الرهان حسب دو سارتو هو أنّ العملية التاريخية ليست فقط نتيجة في شكل نص أو حقيقة تُعرَض على الاستهلاك الخاص أو العام، ولكن أيضاً صيرورة في الإنتاج بكل مقاييسها البرهانية والبلاغية وبكل معاييرها المنطقية والخيالية. والعلّة في الجمع بين العلم والخيال أنّ الواقع (الماضي أو الحاضر) الذي يدرسه التاريخ ليس هو الواقع كما هو "معطى" في شفافيته وبساطته، بل يقوم بتحويله إلى رموز وشيفرات وبتأويل بنياته وقضاياه، فيضحى واقعاً مركّباً بدخوله إلى المختبر التاريخي وخروجه منه في شكل خطاب أو حقيقة. فينتقل إذن من "الواقع المعطى" إلى "الواقع المنتَج" وخلال هذا الانتقال هناك عملية معقّدة في التركيب والفبركة تنمّ عنها العملية التاريخية في رمّتها.

يشكّل التاريخ ما يسمّيه دو سارتو «علم الغيرية» (***hétérologie***)، أي خطاب عقلاني حول الآخر الذي يتحوّل من المبهم إلى المفهوم، ومن الضبابية إلى المعقولية. فهو إلى جانب الإثنولوجيا والتحليل النفسي أحد المعارف

«الهيتيرولوجية» التي تُعنى بدراسة الآخر ومحاولة حصره في نظام الخطاب المتداول قصد بناء نظرية بشأنه. فالتاريخ له علاقة بالآخر الذي يتجلّى في الأمم السابقة والأزمنة الغابرة؛ كما للإثنولوجيا علاقة بالآخر في شكل تجمّعات بشرية تختلف فيما بينها في الثقافة والتصوّر والإدراك؛ ويتّخذ التحليل النفسي من الآخر مادّة استقصائه برصد ميوله ورغباته والكشف عن أغواره وهواجسه وأحلامه. كل ما يختلف عن المؤسسة التاريخية في طبيعتها الإستراتيجية فهو «آخر»: أرشيفات، وثائق، نصوص، معالم، أثار، أبنية، معمار. فهي مادّة البحث التاريخي لأنها الموضوع المعالَج، أي الآخر الذي يدخل إلى المختبر التاريخي ويختلف عنه ويخضع إلى أدواته وإجراءاته. الآخر هو «الغيرية» المبهمة (الماضي، الوثيقة، الأثر) التي تقتحم عالم «الهوية» المحكمة (المؤسسة، الخطاب، الإجراء). فالمؤرّخ كهوية علمية يقوم بالاشتغال على الغيرية قصد فهمها. لكن فيما هو يشتغل عليها، فإنّه يتحوّل في ذاته ويحوّل معطياته وآلياته، أي أنّه «يتغيّر» ويصبح إذن «غيرية» بالمقارنة مع الآخر الذي يُخضعه للفحص والدراسة. فالمؤرّخ يشتغل على ذاته بالاشتغال على موضوعه لأنّه يمتحن تقنياته وفرضياته بتجديدها ومراجعتها. وكان هذا غرض دو سارتو الانعكاسي، بمعنى قراءة الموضوعات التاريخية التي تؤدّي إلى قراءة في أدوات القراءة ذاتها بنفس الإرادة النقدية والمعالجة الإبستمولوجية.

الدين

كان مبحث الدين في صُلب انشغالات دو سارتو الفكرية. أوّلاً كمبحث تاريخي وسياسي خصّص له فصولاً عديدة في «كتابة التاريخ» وفي «مكان الآخر»؛ وثانياً كمبحث فلسفي وأنطولوجي يرتبط بالحاضر خصوصاً في كتابه «وهن الاعتقاد» و«الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف». كان دو سارتو في عُمق المباحث الدينية لأنّه سار في مشواره الفكري داخل هذه المباحث، أوّلاً كرجل دين ينتمي إلى الكنيسة؛ وثانياً كناقد معرفي يقرأ الدين بالأدوات العلمية والتقنيات الخطابية كما وفّرتها له المناهج الرائدة في عصره كالبنيوية والسيميولوجيا والتحليل النفسي والألسنية. على مستوى الانتماء التاريخي، قام دو سارتو بقراءة تاريخ الحركة اليسوعية التي كان عضواً فاعلاً فيها، واستخلص بعض الأفكار التي ساعدته

في النظر إلى حركته بشكل محايد ونقدي. على الصعيد التاريخي، درس دو سارتو وضعية الدين في العصر الحديث بأفوله التدريجي عبر تجلياته المؤسّسية (الكنيسة واصطدامه بنشوء الدولة الحديثة وتعزيزها السياسي: «نلاحظ انهياراً في الممارسة الدينية في فرنسا أثناء الثورة وبعدها. يستدعي هذا التغيير المفاجئ تفسيراً: لقد حدث شيء من قبل لكي تنتج قطيعة بهذا الحجم»[1]. في أوجّ الأنوار وفي المنعطف التاريخي مع الثورة الفرنسية، انتقل الدين من الدلالة اللاهوتية إلى الدلالة الأخلاقية، ومن البُعد الكهنوتي إلى الأداء الاجتماعي. كيف ذلك؟ كان العصر الوسيط يحتكم إلى إطار في المرجعية يتّخذ من الدين مبدأه ومن النظام الكنسي والكهنوتي تجسيده؛ لكن مع تطوّر الوعي الأوروبي وتشبّعه بقيم الأنوار، فإنّ العصر الحديث بدأ يحتكم إلى إطار في المرجعية يتّخذ من السياسة والأخلاق مصدره ومن الدولة تجسيده.

وبالتالي أصبح الوعي الأوروبي يرى إلى الدين من الخارج، كموضوع للملاحظة العلمية والفولكلورية وكوازع أخلاقي، وليس كمرجعية مطلقة. بل أصبحت المرجعية المطلقة هي الدولة في سياستها للاختلافات وتنظيمها للأحزاب والطوائف الدينية بعد انهيار مرجعيتها اللاهوتية والكنسية: «بسبب هذه الإزاحة، أصبح الدين يُرى له من الخارج (أي تشكيل مسافة إبستمولوجية) ويُصنَّف في عداد العادات والتقاليد، أو في المصادفات التاريخية. بهذا المعنى يتعارض الدين مع العقل ومع الطبيعة [...] أصبح محتوى الاعتقاد معروضاً على التحليل (العلمي) انطلاقاً من مسافة ضرورية مع فعل الاعتقاد. أصبح الدين موضوعاً اجتماعياً، أي موضوعاً للدراسة، و لم يعد بالنسبة للذات مبدأ التفكير والتدبير»[2]. والانتقال إلى مرجعية جديدة، سياسية واجتماعية، انجرّ عنه علمنة في القضايا الدينية بتحويلها إلى قيم أخلاقية أو ممارسات اجتماعية. فلا نتكلّم عن التقوى، بل عن الواجب؛ لا نتحدّث عن الصدقة وإنما عن التضامن. هكذا تمّ إفراغ الدين من محتوياته اللاهوتية البحتة وتعميره بالقيم الجديدة، السياسية والأخلاقية، التي وجدت تنظيراً لها مع فلاسفة الأنوار، في فرنسا مع روسو وفولتير وديدرو، وفي ألمانيا مع كانط وهردر

---

1 المرجع نفسه، ص 145
2 المرجع نفسه، ص 181-182

وهيغل. القطيعة الحداثية مع الدين نتج عنها القطيعة بين الكائن في بُعده الميتافيزيقي والكوسمولوجي والحالة في شكلها التاريخي والأنثروبولوجي، أي أنّ الحقيقة انتقلت من الكون إلى الإنسان، من الوجود إلى المجتمع، من باطن التصوّرات الدينيــة إلى ظاهر الممارسات السياسية والمدنية.

هذا التحويل في المعطيات من التصوّرات إلى الممارسات، وهذا التحــوّل في الوعي الأوروبــي من القناعة الدينية إلى المنفعة الاجتماعية، كانت له بــلا شــك نتائج خطيرة لأنّ تلاشي الوحدة اللاهوتية العريقة تزامن مع تغيير في نمط الحُكم في فرنسا من الملكية ذات الحق الإلهي إلى الجمهورية ذات الحق البشري مع الإعــلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن الذي هيّأ أفكاره فلاسفة الأنوار مع روسو وفولتير وقامت الثورة الفرنسية بتطبيقه وتجسيده بالترغيب والترهيب، بالحديــد والــدم. فكانت النتيجة أنّ المرجعية الجديدة في صورة الدولة "اليعقوبية" أو "الجاكوبيــة"، كانت مركزية وقويّة قائمة على مبادئ الأنوار في التقدّم والحرية والمساواة، وقامت بفرضها بالعقل تارة بتعميم النظريات الفلسفية الخاصّة بالسياسة والأخلاق ومبــدأ الحكم، وبالعنف تارة أخرى بتأسيس محاكم تعسفية في مراقبة الأفعال والنوايا كما حصل في الصفحة السوداء من تاريخ الثورة الفرنسية والمتمثّلة في الإرهاب الثوري. لكن انتقال الدين من "الجوهر" إلى "الموضوع" وعزله عن السياسة باستبعاد الحــق الإلهي الذي تجسّد في الملوك وكان سبب تفاقم القهر والفقر والعبودية؛ وإحــلال الحق الإنساني محلّه، هل جعل هذا الدين يختفي بلا رجعة؟ يجيب دو ســارتو بــأنّ الدين لم يختف كلية، بل انــزوى في زاوية من المقاومة السريّة كما كانت تعبّر عنه الطوائف والمذاهب المتناحرة؛ وارتدّ إلى مادّة البحث التاريخي والقــراءة العلميــة. ميلاد الدولة الحديثة أتاح تعزيز البحث النظري الــذي أدّى إلى مــيلاد العلــوم الإنسانية والتاريخية وتعزيزها في القرن التاسع عشر مع بروز العلوم الأنثروبولوجية والإثنولوجية التي انتقلت من قراءة الذات إلى قراءة الآخر عــبر أدب الــرحلات والحملات الاستعمارية وهمّ اكتشاف الثقافات المسمّاة وقتها «الثقافات الــدنيا أو البدائية».

تحويل الدين إلى موضوع المقاربة العلمية، التاريخية منــها والأنثروبولوجيــة، جعل العلم يُبرز نمط اشتغال الدين عبر المذاهب المتشتتة والطوائف المتناحرة. انتقل

الدين من "علامة" متعالية إلى "سمة" بشرية بصيرورته عادات وتقاليد تخضع إلى التقلّبات التاريخية في التصوّر والسلوك والمصير. فهو ليس فقط وحدة جامعة ومفارقة، ولكنه ظاهرة تاريخية لها قوانين اشتغالها وحيثيات بروزها وأفولها: «إنّ الظواهر الدينية تلج كعناصر جزئية في "الأنساق" التي تتيح فهمها. فالتحليل الألسني أو السوسيولوجي أو الاقتصادي يُدرك الظواهر الدينية فقط بوصفها تنخرط في مجموعة من السمات التي يعتبرها وجيهة. الأمر الذي يجعل هذه الظواهر معقولة هي العلاقات المنتظمة التي تعقدها في ما بينها»[1]. أصبح الدين في السياق العلمي والحداثي الجديد عبارة عن ظاهرة كغيرها من الظواهر تخضع إلى الفحص والدرس وتعتني بها العلوم الإنسانية الناشئة لترى إليها رؤية برّانية، نقدية، محايدة. لقد حصل انقلاب في نمط الرؤية، من الانتماء الداخلي إلى الانتقاء الخارجي؛ أي أصبحت العلوم الإنسانية لا ترى إلى الدين رؤية العلوم اللاهوتية بالذود عنه وإضفاء القداسة عليه، بل أصبحت ترى إليه كمادّة للبحث والتنقيب وتناقش مبادئه المتعالية وبنياته الرمزية بإرجاعها إلى ظروف تاريخية وملابسات إنسانية وثقافية. والاشتغال على المادّة الدينية جعل العلوم الإنسانية تشتغل على ذاتها بابتكار وضعية إبستمولوجية جديدة تأخذ في الحسبان تاريخية الظاهرة الدينية وتاريخية الخطاب العلمي-الإنساني ذاته. لأنّ الخطاب العلمي الذي أخضع الخطاب الديني إلى النقد والتحليل لا يمكنه أن يفلت من النقد والتمحيص، وإلاّ سقط هو الآخر في القداسة والغرور.

من هنا جاء تظافر السياسة والعلم، حيث قامت الدولة الناشئة في الأنوار بتعزيز البحث العلمي كما أسلفنا، بتوجيهه نحو الذات أوّلاً بقراءة حصيفة للتراث الديني؛ ثم نحو الآخر ثانياً بقراءة أدبية أو إثنولوجية في الثقافات الأجنبية. على مستوى الذات، نشأ الصراع بين التأويلات التي سعت إلى فرض قراءتها أو رؤيتها للتراث الديني، بوصفها الوارث الشرعي للمرجعية الدينية الآفلة. لكن لم تكن الأمور بهذه السهولة. لأنّ الدولة بقدر ما لجأت إلى العقل في تعزيز البحث العلمي والفضول الفكري، استعملت أيضاً العُنف لإخضاع الطوائف والمذاهب إلى سلطتها، وبالتالي جعل التفسيرات والتأويلات تحت سلطة العلم الذي يدعّمها بقدر

1 ميشال دو سارتو، **وهن الاعتقاد**، ص 195

ما توفّر له الإمكانيات والمؤسسات في الاشتغال على موضوعاته. وبالتالي لم يكن لتأويل أو مذهب أن يفرض ذاته دون أن يجد نفسه في حلبة الصراع والتنافس من أجل سياسة الحقيقة، تلك الحقيقة التي لم تعد لاهوتية ولكن بشرية، وانتقلت من التعالي الميتافيزيقي إلى التعادي التاريخي. لم يكن بإمكان التأويلات المتصارعة أن تنفرد بالحقيقة، لأنّ الحقيقة هي ما يجعلها تكافح بشكل خلاّق ومتواتر في ظل مرجعية جديدة، سياسية وعلمية، لا تنفكّ عنها. يمكن القول أنّ كل مذهب في علاقته بالدين الذي صدر عنه هو «حقّ» لا يظفر بـ«الحقيقة» التي ترتّب بالأحرى علاقته بالمذاهب الأخرى في شكل مناظرة أو جدال أو سجال: «فقط لأنّ هذه "الحقيقة" ليست مِلك أحد، بل يعبّر عنها الجميع؛ وبما أنّها الشرط الغامض لما تجعله ممكناً، فلا أثر لها سوى تعدّدية العلامات: تدلّ عليها *مساحة من الأمكنة المترابطة* بدلاً من «تراتب» هرمي تضعه القمّة»[1]. فالأناجيل (متى، مرقس، بولس، يوحنا) تختلف فيما بينهما، لكنها تشترك كلها في صوغ جماعي للحقيقة. لكل إنجيل «حق» جزئي في التعبير عن الأصل دون أن يكون «الحقيقة» الجامعة والمتعالية، لأنّ هذه الحقيقة هي مفترضة وليست واقعية، مفارقة وليست تاريخية. فهي تتجلّى في العرض المشترك للحقوق المبعثرة، أي في التلاقي بين التأويلات المختلفة.

السياسة

إنّ انهيار المرجعية الدينية وظهور الدولة كمرجعية جديدة في الواقع السياسي الأوروبي في عصر الأنوار كان له وقعه على صعيد الثورة الفرنسية التي أحدثت قطيعة مدوّية مع كل التقاليد السياسية المتداولة بنقض الملكية وتأسيس الجمهورية. وكان لهذا الزلزال العارم ارتدادات تاريخية تجلّت في تأسيس الإمبراطورية مع نابوليون بونابارت ثم عودة الملكية ثم أفولها من جديد مع ظهور الجمهورية الثانية ثم الثالثة. وهذه الاهتزازات الثانوية امتدّت لتشمل أحداث أيّار/مايو 1968 التي كانت عند دو سارتو بمثابة قطيعة تأسيسية مع الهياكل القائمة والتقاليد السياسية الراسخة. عبارته الشهيرة «في مايو الماضي أخذنا الكلام مثلما استولنا على قلعة الباستيل في

1 المرجع نفسه، ص 216

1789»[1] هي بليغة من حيث النبرة والعبرة، لأنّ مايو 68 هو امتداد للثورة الفرنسية في فرادتها التاريخية ومفارقتها السياسية. فكما حصل في الرابع عشر من يوليو 1789 بالاستيلاء على قلعة الباستيل وتهديمها وبداية النهاية للملكية الفرنسية آنذاك، فإنّ مايو 1968 أتاح الاستيلاء على القول بالحق في التعبير وكسب معركة الرمز. مايو 68 هو معركة الأفراد من أجل سياسة تُدبَّر على المستوى العتبة التحتية للمجتمع وليس على صعيد البنية الهرمية لمراكز القرار. ما وقع هو أنّ «اللامفكَّر فيه» خرج من الظلال التي كان يأوي إليها، وتمّ إزاحة البنيات الاجتماعية المثقلة بالتاريخ السياسي والإيديولوجي، والثوران على التقاليد الراسخة التي تصلّبت بالتدريج وتجمّدت عبر الجمهوريات المتتالية في شكل ارتدادات زلزالية و لم تجد وقتها التوازن الملائم. مايو 68 هو هزّة جديدة في البنيان السياسي والعمران التاريخي. إنّه «ثورة رمزية» بتعبير دو سارتو قلع بالكلمة القلاع الايديولوجية الثابتة مثلما قطعت الثورة الفرنسية بالحديد والدم الرؤوس عن التصوّرات والتصوّرات عن الرؤوس. غدا مايو 68 الثورة الرمزية التي حرّكت بالكلام الأرضيات التحتية من التفكير أي ما استحال التعبير عنه من فرط تواريه في اللاشعور واللامفكّر فيه. جاءت هذه الثورة لتُحدث نُقلة نوعية في مصادر الوعي: «أرى فيها ظاهرة سوسيوثقافية تُبرز الانفكاك بين التعبير وعدم التعبير وتنزع عن الممارسة الاجتماعية أسسها الضمنية، وتحيل في النهاية، على ما أعتقد، إلى إزاحة في "القيم" التي بُنيت عليها هندسة من السلطات والمبادلات وزعمت الاعتماد عليها دوماً. وبالتالي يفتح الفعل الرمزي خرقاً في تصوّرنا للمجتمع»[2].

كانت هذه الثورة الرمزية محل إنتاج الأقوال وثقف الوضعيات الاجتماعية بالبلاغة الذكيّة والفاعلة. كما أنها تدلّ على المسافة التي تتوسّع بين الحاكم الذي يحيا في بلاغة الوعود والأقوال والمحكوم الذي يصطدم بتوزيع الأحلام وتسويق الأوهام. كل ثورة هي صفعة موجعة تُفيق غفلة الحاكم وغفوة المحكوم، لأنّ الاستدارة في الزمن تغيّر الإدراك بقدر ما تغيّر التصوّر. ليس عجيباً إذا لجأ دو

---

1 ميشال دو سارتو، **الأخذ بزمام الكلام وكتابات سياسية أخرى**، باريس، سوي، 1994، ص 40

2 المرجع نفسه، ص 37

سارتو إلى المدلول الحديث لمفهوم «الثورة» (*révolution*) قصد فهم الشرخ الحاصل. فالثورة تعني الرجوع إلى نقطة البداية (*revolutio, revolvere*) باستدارة الزمن وانعطاف بدايته على نهايته وافتتاح مرحلة جديدة من الوعي والسلوك[1]. هناك قطيعة مع السابق وهذه القطيعة هي بمثابة دورة في الزمن يحدث على رأسها انطلاقة جديدة بفكر جديد وسلوك مغاير. ومعنى ذلك أنّ الأشياء ذاتها تكتسب دلالات جديدة ولا يُرى إليها بنفس الرؤية السابقة: هناك تعديل في الرؤية وتأويل في المضامين بالأوْل، أي بالرجوع إلى اللحظات التأسيسية لفهم مقتضياتها وإرهاصاتها المبدئية. ينعتها دو سارتو بـ«القطيعة التأسيسية»، لأنّ هناك قطيعة مع المواريث السابقة بتأسيس أشكال جديدة من التعبير والأداء؛ فهي ليست قطيعة حادّة وراديكالية لأنّ الماضي يواصل اشتغاله في الحاضر عبر التقاليد الموروثة والمؤسّسات القائمة. الأمر الذي يتغيّر هو زاوية الرؤية، فلا نرى الأشياء بنفس الإدراك قبل الحدث وبعده. تختفي اللوحة الخلفية التي كانت تتيح رؤية الأشياء بنمط معيّن يحتكم إلى المرجعية المهيمنة. وعندما يختفي الديكور الخلفي، فإنّ الرؤية تصبح حادّة ويقظة وتتهيّأ لاستقبال ظرف جديد تتغيّر معه السلوكيات والتصوّرات: «شيء وقع لنا، شيء بدأ يتحرّك في ذواتنا، خرج من مكان غير معلوم، وبدأ يغمر فجأة الشوارع والمعامل، يتحرّك بيننا»[2]. إنّ «حدث» الثورة أتاح «وقائع» القراءة. فالكل صامت قبل لحظة الانهيار، لكن عندما يبدأ الصرح في التصدّع والاهتزاز فإنّ القول يسترسل والكلام ينفجر وتتأسّس مجموعة من القراءات والتأويلات، المنضوية تحت أشكال معرفية مختلفة (التاريخ، السيكولوجيا، الفلسفة، الأدب، الفنّ)، لمحاولة فهمه والبناء عليه.

الثورة هي «حدث» وتأويلها هو «واقعة»، والحدث هو "الباده"، الأمر المدهش الذي يطرأ دون سابق إنذار، ينتاب الوعي ويباغته، حتى وإن كانت هنالك معطيات موضوعية تهيّئ له: «ليس الحدث ما يمكننا رؤيته أو معرفته، ولكن الأمر الذي يصير»[3]؛ والواقعة هي "البداهة" التقنية والتأويلية التي ترصد هذا الحدث

---

1 طالع مثلاً: ميشال دو سارتو، **الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف**، باريس، سوي، 2005، ص 105-107

2 ميشال دو سارتو، **الأخذ بزمام الكلام**، ص 41

3 المرجع نفسه، ص 51

وتحاول تفكيك شاراته وقراءة علاماته. هكذا كانت الهندسة العامّة لمايو 68، شيء طارئ وطارق، غيّر على الأفراد عوائدهم ودفعهم لأن يؤوّلوا الحدث بوقائع لغوية وباندفاعة رمزية لقلب النظام السائد والاحتكام إلى نظام جديد برؤية مختلفة وحساسية مغايرة. ليست هذه العملية مجرّد "ردّ فعل" سلبي أو انفعال عارض، بل هي فعل اشتراطي وتأسيسي، عملية في بناء أشكال سياسية واجتماعية وتنظيمية جديدة، لأنّ الحدث البارز يتيح صناعة ثقافة جديدة تأخذ في الحسبان التغيّر في العقليات والتغيير في الأرضيات التي تقوم عليها وتتقوّم بها. هناك إذن عملية جماعية ومشتركة في بناء ثقافة جديدة وإرساء سياسة مختلفة باللغة الرمزية التي تحتفظ بالمصطلحات ولكن تعدّل من دلالتها حسب وطأة الزمن وباده الوقت: «تصبح اللغة الاجتماعية "رمزية" عندما تقتني وضعية جديدة. فهي تدلّ على تغيير نوعي لم يصبح بعدُ تغييراً كميّاً. لا يحيل هنا الرمز إلى ما نعرفه أو ما نحدّده، ولكن إلى ما ندريه وما نجهله: حدوث يبلغ الكل. فهو يقول بأنّ معارفنا أضحت لغة الآخرين وتجربة أخرى»[1]. إنّ المشكلة السياسية في كل تغيير كمّي على صعيد المعطيات الموضوعية أو تغيير كيفي على مستوى التوازنات الهيكلية أو الإقليمية هي مشكلة لغوية تطال «التمثّل» ومشكلة سلطوية تخصّ «التمثيل».

إنّ الأزمة السياسية الناتجة عن استدارة في الأزمنة وتغيير في الإدراكات والسلوكيات هي أزمة في التمثّل عندما يكون الوعي الفردي والجماعي غير قادر على هضم مقولات أو تصوّرات لا تعبّر عن قناعاته الذاتية وتجاوزها الزمن لتصبح العائق وليس الحل. كما أنها أزمة في التمثيل عندما تكون الحصص الموزّعة لا تعبّر فعلياً عن التوزيعات الواقعية. تنتج الأزمات الدافعة إلى الثورات من هذا الاختلال في التوازن بين قوى تحتكر فضاء القرار ولكن بدون الرصيد العمومي الذي يمنحها الحصانة والمصداقية؛ وبين قاعدة مسلوبة من الأخذ بزمام الكلام والقرار ولكن تشكّل طاقة دفينة تنتظر الشرارة المواتية لتحريرها. ولعل الحقل الاجتماعي في رمّته هو ذو تركيبة "كفاحية" لأنه يعكس التوازنات الهشّة والصراعات الخفيّة بين من يتمثّل الأمور على عكس ما تريده أو تفرضه، وبين من يُمثّل العموم ولكن بالشرعية التي تنقصه والوجاهة التي يفتقدها. لا شكّ أنّ حدث الثورة يشكّل لحظة

1 المرجع نفسه، ص 55-56

التعليق بانعدام الحسم، لكن قبل هذا الحدث وبعده ينبغي رؤية القيمة الإبستمولوجية للتمثّل والقيمة السياسية للتمثيل، إذا كان أحدهما والآخر في توازن أو اختلال، في ائتلاف أو خلاف. كل سياسة تنبني على هذه العلاقة بين التمثّل الرمزي والتمثيل السياسي، بين تصوّر يكتسبه الفرد من المجتمع ويكتسبه المجتمع من التجارب التاريخية، وبين حُكم له ضوابطه وقوانينه ويتصرّف حسب مقتضيات الحال ورهانات الوقت. فهي تتأسّس أيضاً على العلاقة المعقّدة بين القول والفعل أو بين التعبير والتدبير. إذا كان القول لا يصدّقه الفعل فإنّ التمثّل يتيه والتمثيل يجني، أي أنّ التمثّل لا يتطابق مع الواقع الذي يتصوّره ويصبح التمثيل سبب الاختلالات والأزمات.

لتفادي هذه الوضعية الحرجة، تلك التي يعبّر عنها تعليق الحُكم بفعل استفحال الأزمة، تصبح صناعة ثقافة جديدة الملاذ الآمن لكل إرادة سياسية. كيف تتمّ هذه الثقافة التي كانت في الماضي الخاسر الأكبر أمام السياسة في نزوعها الفوضوي أو ميولها السلطوي بل التسلّطي؟ يتعلّق الأمر بنبذ الماكرو-سياسة، أي كون السياسة تنحصر فقط في إملاء العقود وفرض القواعد واتّخاذ القرارات وتطويع الأجساد وحصر الأفراد وتنظيم الأقاليم. هناك مبتغى عاجل وهو الميكرو-سياسة التي تعتمل في كل إرادة فردية أو جماعية على الصعيد المحلّي عبر المشاورة والمداولة في تنظيم الحياة اليومية والأخذ بزمام الكلام في الفضاء العمومي الذي يتوزّع على بنيات وهياكل مرنة: المدرسة، السوق، الملعب، الحفلة، إلخ؛ أي العودة إلى "المعجزة" الإغريقية التي أتاحت بروز "الأغورا" كفضاء يتحاور فيه المواطنون ويصنعون في سياقه أنظمتهم السياسية وممارستهم الديمقراطية. ليست هذه الصورة سوى إمكانية من بين الإمكانيات المتاحة في تشكيل ثقافة سياسية جديدة يرتبط فيها القول بالفعل والتعبير بالممارسة. فهي ثقافة أقرب إلى الأداء العملي واليومي من النقاشات البيزنطية في المحافل الرسمية التي قد تكون حبراً على ورق دون تجسيد أو تنفيذ. الممارسة السياسية هي عملية توزيعية، تنتشر في الحقل الاجتماعي برمّته، ولا تنحصر في الهياكل والمؤسّسات. وهي الصورة التي يعوّل عليها دو سارتو في رسم معالم ثقافة سياسية فاعلة ومركّبة ومتنوّعة.

كانت علاقة ميشال دو سارتو بالفلسفة معقّدة. درسها بعمق ولكــن لم تكن الموضوع المباشر لمباحثه وانشغالاته المعرفية. كانت الغائب-الحاضر الذي يوجّه عن بُعد إرادته في المعرفة. كان دو سارتو في تكوينيه الديني على اطّلاع واسع على النصوص الفلسفية ومن بينها نصوص أغسطين وتومــا الأكــويني وديكارت وسبينوزا وروسو وكانط وهيغل وماركس، ووظّفهــا في قراءتــه للوقائع التاريخية قصد تبيان الخفيّ من الأحداث والمتناقض من القوى الحيّــة. لهذا السبب لم يكن يرى في الخطاب التاريخي الذي تخصّص فيه سوى "خطاب فلسفي" على غير دراية بشرطه الفلسفي «التأريخ (الإسطوغرافيا) هو خطاب فلسفي يجهل ذاته»[1]. لأنّ الخطاب التاريخي هو حامل لمعقولية معيّنة، لا يكتفي بفرز الأحداث وتشكيل الجداول، بل يبحث عن المضامين ويفكّك المتشــابك ويجمع المتشتّت والمبعثر؛ إنّه يسلك منهجاً لمعرفة كيف تتشكّل الأمور وتتطوّر. فهو يبحث عن قوانين الوقائع مثلما يبحث المنطقي عن قوانين الفكر والألسني عن قواعد اللغة. لم يأخذ دو ســارتو الفلســفة كمــذهب أو مدرســة أي كمجموعة من المقولات والمفاهيم يشتغل عليها، بل قام بتوظيف هذه المقولات والمفاهيم بطريقة غير مباشرة في مباحثه التاريخية المتعلّقة بالعرفان وابستمولوجيا التاريخ والحياة اليومية. فهي فلسفة ضمنية تحرّك من الداخل مباحثه المتنوّعــة، لأنّ البحث عن الحقيقة في النصوص العرفانية أو التاريخية أو البيوغرافية يقتضي سلوك منهج واستعمال مفهوم، أي الاستعانة بخطاب برّاني على الموضــوعات المعالجة. وقام دو سارتو باستعمال الخطاب الفلسفي في توجيه مباحثه دون أن يكون الخطاب الفلسفي هو المبحث المباشر لانشغالاته الفكرية. بين التكــوين الديني لميشال دو سارتو الذي ابتدأ بالفلسفة والنضج الفكري الــذي اختــتم بالفلسفة هناك فوّارة من المباحث الروحانية والتاريخية والأنثروبولوجية عكــف على مقاربتها بالخطاب الفلسفي دون تسميته. ففي مرحلة النُضــج، عــاد دو سارتو إلى الفلسفة ليقرأها في مدلولها الواسع واســتهواه في ذلــك مبحــث

---

1 ميشال دو سارتو، **كتابة التاريخ**، ص 22

"الرؤية": كحدس مباشر بالاشتغال على نيكولا دو كـويس[1] (1401-1464) وعلى موريس ميرولوبونتي[2] (1908-1961).

لقد أخذ دو سارتو الفلسفة كإنارة في الدروب الحالكة، شيء شـبيه بمـا قالـه إيمانويل كانط؛ كإبراز في البنيات والترابطات بالولوج في أدق تفاصيلها وتكبير المصغَّر فيها، شيء يعادل ما كتبه إرنست كاسيرر بهذه العبارات: «حسب أفلاطون، الطبيعـة البشرية هي نص صعب يتوجّب على الفلسفة فكّ دلالته. لكن نص تجربتنا الشخصية مكتوب بحروف صغيرة جدّاً يتعذّر قراءتها. ينبغي أن يكون النشاط الأول للفلسفة هو تكبير هذه الحروف»[3]. وما فعله دو سارتو لم يكن سوى تكبير القضايا التي عالجهـا والتي فقدت بمرور الزمن من مقروئيتها وأضحت متعذّرة القراءة والتقييم. الفلسفة التي استعان بها كانت بمثابة «عدسة مكبّرة» تجعل من المقولات شبه الهيروغليفيـة قابلـة للتفكيك والترجمة إلى لغة العصر. ولئن كانت الفلسفة ترتبط منـذ فجـر بزوغهـا بالدهشة تبعاً للتعبير الأرسطي: «التعجّب (*dia to thaumazein*) هو الذي دفع، مثل اليوم، المفكّرين الأوائل إلى التأمّلات الفلسفية»[4]؛ فلأنّ المباحث التي يشـتغل عليهـا المفكّر أو المؤرّخ أو الفيلسوف تسترعي انتباهه ويقف منها موقف المتسائل بالبحـث عن أسرار وجودها وحيثيات تطوّرها وأشكال تحوّلها وأسباب أفولها. فالعملية الفلسفية كامنة في كل مبحث غير فلسفي عبر جدلية السؤال والجـواب ودواعـي التعجّـب والدهشة. وفي تعليقه على ميشال فوكو، يقول دو سارتو: «يبدو أنّ مؤلفاته الأخـرى لها المصدر نفسه: دفعات في المفاجأة (مثلما هناك دفعات في الحمّى)، أشكال متهلّلـة طارئة ونشوة شبه وجدانية من "التعجّب" أو "الدهشة" التي كانت، من أرسطو وحتى فتغنشتاين، اللحظة المؤسّسة للنشاط الفلسفي»[5].

---

1 ميشال دو سارتو، «نيكولا دو كويس: سرّ الرؤية»، مجلة *«ترافيرس»* (عبـور)، عـدد 30-31، مارس 1984، ص 70-85

2 ميشال دو سارتو، «جنون الرؤية»، مجلة *«إسبري»* (الروح)، يونيو 1982، ص 89-99، عدد خاص حول ميرلوبونتي.

3 إرنست كاسيرر، **محاولة حول الإنسان**، الترجمة الفرنسية نوربير ماسا، باريس، مينوي، 1975، طبعة جديدة، 2003، ص 97

4 أرسطو، **الميتافيزيقا**، الجزء الأول، 2، 982 ب، 12-13، ترجمة جون تريكو، بـاريس، منشورات فران، 1986.

5 ميشال دو سارتو، **التاريخ والتحليل النفسي**، باريس، غاليمار، 1987، طبعة جديـدة، 2002، ص 139

مثلما أنّ الفلسفة متضمّنة في كل فعل معرفي كدهشة وسؤال، فإنّ الفلسفة لا تقوم أيضاً سوى بما ليست هي، أي الـ«لافلسفة»، فتتغذّى من الأقاليم المجاورة لها أو المتداخلة معها كالأدب والفنّ والعلم. تمدّ هذه الأقاليم بالمقولات والمفاهيم وتستمدّ منها الموضوعات والآليات في السبر والمعالجة. صحيح أنّ الفلسفة تنفرد بخطاب خاصّ بها، لكنها لا تكفي نفسها بنفسها، وليس في ذلك ضعفها أو هشاشتها، بل بالعكس في ذلك قوّتها وعلّة وجودها؛ لأنها تقوم بغيرية لا يمكن أن تختزلها، أي أنّها تتوقّف على ميادين مستقلّة عنها. لأنّ قوّة الفلسفة تكمن في ارتباطها بالمعارف والفنون والعلوم وليس في مزاعم الاكتفاء الذاتي والانفراد الحصري. وهذا يفسّر لماذا أخذ دو سارتو الفلسفة كأسلوب في القراءة، كمنهج في الرؤية، كوسيلة في المقاربة، وليس كعلّة غائية. لأنّ خصوبة الفلسفة وصيرورتها تتبدّيان في اقتناء المادّة المعرفية من المجالات الأخرى لإكسابها حلّة جديدة أو صورة موائمة. لم يكن غرض دو سارتو تشكيل نسق فلسفي حتى وإن بدت مفاهيمه متناسقة بين المباحث التي اشتغل عليها، ولكن كان همّه الارتحال المفهومي بالمعنى الذي أشار إليه شارتييه عبر مقولة "السفر". تبدو الفلسفة عنده كتفكير وهذا التفكير هو عبور وتعبير، عبور يدعو إلى تعبير، أو تجربة تقتضي الخطاب. فلا يتعلّق الأمر فقط بتشكيل خطاب حول ممارسات أو تجارب الآخرين، وإنّما تجريب شيء في الحياة للتعبير عنه بشكل رمزي أو تقني أو فنّي على غرار ما يفعل الموسيقار أو الرسّام. الفيلسوف مدعوّ أيضاً إلى الحديث عن تجربته في الحياة والكتابة عنها في أسلوب خصوصي يلتمس العالمية.

هكذا كان شأن دو سارتو "المؤرّخ" المسكون بشغف التفكير الفلسفي في قراءة تاريخه الديني والعرفاني والكشف فيه، بإنارة ذاتية وبرّانية على حدّ سواء، عن جوهر قابع في الأغوار أو مختفي وراء الأسوار. الفلسفة هي "إنارة" مستمرة في الدروب الحالكة والشائكة من الوجود. لهذا السبب أيضاً استهواه النظر أو الرؤية عبر نماذج نيكولا الكويسي أو ميرلوبونتي. فالرؤية بالنسبة لطريقة النظر كاللغة بالنسبة للتعبير. هناك فعل في الرؤية مثلما هناك فعل في التعبير كما تقول الدراسات التداولية. فالإنارة التي تجعلها الفلسفة المصباح المصاحب للسير داخل العتمة البشرية والوجودية تجمع بين التفكير والتعبير، أي الرؤية بعيون العقل والتعبير بألسنة الحال

والمقال. هناك الرؤية في شكل دهشة أو تعجّب بمشاهدة الشيء؛ ثمّ السؤال بالبحث عن جذوره واستقصاء تركيبته. هناك الاصطدام بالشيء الطارئ كشيء "باده" ومفاجئ، ثم محاولة الكشف عن بداهته وإبراز قيمته بالاستدلال والبرهنة. هذه العملية الفكرية هي فاعلة في كل ميدان نظري أيّاً كانت صورته: الفلسفة، التاريخ، العلم، السياسة، إلخ. لأنّ الأمر يتعلّق بالانتباه الحيّ واليقظ تجاه التجارب المنبثقة في الحال بالتأمّل في كيفية صدورها، ثم العمل على تبيان طريقة تطوّرها وأشكال تحوّلها. و لم يفعل دو سارتو في التاريخ سوى التوكيد على "الفعل الفلسفي" المزدوج القائم على دهشة الحدث وحرقة السؤال من أجل تشكيل خطاب يتلاءم مع الوضعية المدروسة.

اليومي

لقد أثار اليومي انتباه دو سارتو وخصّص له دراسات متنوّعة جمعها في «الثقافة بالجمع»، ثم «ابتكار الحياة اليومية». خلال عشرية من الأبحاث، سعى إلى تطوير جهازه المفهومي لتقديم الممارسات اليومية في أكمل صورة منهجية ممكنة. بدأت المغامرة كما أسلفنا مع الدعوة إلى القيام بمسح احتماعي حول الممارسات الثقافية عند الفرنسيين بعد أحداث مايو 68. وأعطى دو سارتو لمحة حول سياسته الثقافية في ملتقى «آرك-إي-صينيان» (1972) ليضع على محك النقاش بعض المشكلات المنهجية في معالجة سؤال الثقافة. كان يحترس من الدراسات الكمية المطبّقة على الميادين الإنسانية وعبّر عن ذلك بشكل واضح في هذا الملتقى لينصبّ اهتمامه على الدراسات المستقبلية المفتوحة على الخيال والدراسات التداولية المنفتحة على اللحظة الراهنة وسياق الأداء. جعل دو سارتو من الثقافة أسلوباً في الحياة وليس مجرّد فرع معرفي أو تثقيف كمّي. ويفسّر هذا الأمر اهتمام دو سارتو بالحياة اليومية لأنّها حياة "ثقافية" بامتياز، لا تجعل من الثقافة مجرّد فضول فردي أو جماعي، ليس فقط تكديس في الأفكار والتصوّرات، بل طريقة في تشكيل الذات وفنّ العيش المشترك وُفق رؤية جمالية للوجود. الثقافة هي ممارسة عملية تتبدّى بشكل بارز في مختلف الإجراءات التي يزاولها الأفراد في حياتهم اليومية لترتيب علاقتهم بذواتهم وبأغيارهم، وتنسيق أفعالهم بأغراضهم وأهدافهم، وتنظيم أزمنتهم

بأمكنتهم وماضيهم بحاضرهم. ينطلق دو سارتو من سؤال "العادي" (الحياة اليومية، اللغة العادية..) ليكشف في الفعل البشري عن زخارة أشكاله رغم روتينية أدائه: «تخبّئ الثقافة العادية تعدّداً أساسياً للوضعيات والمصالح والسياقات وراء التكرار الظاهري للأشياء التي تستعين بها. ينبع التعدّد من هذا الاحتياط الشاسع الذي تشكّله مقدار الاختلافات وتعدّدها»[1]. نَعرف أنّ "العادي" استهوى المفكّرين والفلاسفة والأدباء والفنّانين بكتابة روايات وقصص أو رسم لوحات أو نحت مقولات ومفاهيم. العادي هو العتبة الأولى، الدرجة الصفر، الذي تنطلق منه كل التشكيلات الفكرية أو التركيبات النظرية. لكنه يفلت من الكثافة المفهومية من فرط بساطته ولطافته. إنّه كالنور: يتيح الرؤية ويستحيل رؤيته في ذاته.

العادي في الحياة اليومية للبشر هو الفريد أو النادر أو العزيز من التجارب والممارسات، الشيء الاستثنائي الذي يعكس فرادة الابتكار ولطافة الخلق والإبداع. فهو يتكرّر كل يوم، لكنه كل يوم في شأن جديد وتجربة مختلفة ترتبط بالسياق التداولي وبالملابسات المغايرة. لقد كان العادي الغائب الأكبر في الدراسات القديمة والحديثة التي كانت بطبعها تميل إلى التأمّل والتجريد. لكن بأفول الأنساق الفلسفية الكبرى وانفتاح الفكر على الحياة اليومية، عبر فلاسفة مثل نيتشه وفتغنشتاين وستراوسن أو عبر كُتّاب أو أدباء مثل ستانلاي كافل ورالف إيمرسون أو من خلال علماء الاجتماع مثل إثنوميثودولوجيا غارفينكل أو التفاعلية الرمزية لدى غوفمان أو فينومينولوجيا الحياة اليومية عند ألفريد شوتز، استعاد "العادي" حقّه من الدراسة والبحث للوقوف على حقيقته المستعصية رغم نصاعته البديهية. لكن يتميّز العادي بالباده أكثر من البداهة، أي أنّ طبيعته فارّة وليست قارّة، متحوّلة وليست ثابتة، لأنّه يسري في السيول الزمنية التي وضعها هيرقليطس في صُلب الطبيعة البشرية والكونية. يستعمل دو سارتو مقاربة مشابهة عندما يصف العادي بمجازات الماء والسيولة العفوية على غرار الجمل التالية: «أنهار عددية للدرب» في وصفه للجمهور الغفير وهو يتجوّل في الشوارع والحارات وكأنّه سيْل من البشر، ليردف قائلاً: «لقد طغى المدّ» في أوقات الغداة والرواح أو أزمنة

1 ميشال دو سارتو، **ابتكار الحياة اليومية**، باريس، غاليمار/فوليو، 1990، الجزء الثاني: السكن، الطبخ، ص 360

الذهاب والإياب؛ ثمّ يتفنّن في النعت والتصوير قائلاً: «في مياهه يجول ويبدّد الآثار التي كانت في الماضي أرخبيلاً وأصبحت اليوم قطرات ماء في اليمّ»[1]. تساير هذه النعوت والأوصاف حركة العادي في الحياة البشرية لما في طبيعتها من اعوجاج وانعراج، ليس بالمعنى السلبي الذي يقتضي التقويم أو التهذيب، ولكن بالمعنى الإيجابي الذي يستدعي الدهشة أمام ما يسمّيه منظّرو العادي «معجزة الحياة اليومية».

من شأن العادي أنّه يضفي الهوية المجهولة على الجميع. الإنسان العادي، أيّاً كانت سمته أو سمعته، هو «كل شخص» و«لا أحد»، بدون إسم عَلَم. في شوارع المدينة تزول الهويات (طبيب، مهندس، عامل، طالب، أستاذ..) لصالح الحركات والممارسات: مشي، تجوّل، مسار. بل العادي هو البحر الواسع الذي تطفو على سطحه جزر التشكيلات التاريخية. فهو يجمع بين التجربة العلمية والتجربة العامّة، لأنّ الخطاب العلمي، رغم أنّه يتميّز بالتقنية والمعجمية فهو يسبح في بحر العادي عندما يزاول العالِم بحوثه في مختبره مع أقرانه ويعقد معهم علاقة تبادلية وتداولية قوامها الجدال والسجال في سبيل تكوين معقولية الموضوع المعالَج وعقلانية العلم. فالعادي يحيط بالعلمي كإحاطة البحر للجزر التي يحتويها، لأنّها تتشكّل على أرضيته العميقة وسفوحه الغائرة، وهي فقط امتداد لهذه الأغوار الدفينة. كذلك الحياة العلمية والسياسية والنظرية والثقافية والاقتصادية هي امتداد للوقائع العادية، وتسعى لحصرها بالأرقام والجداول أي بتحويلها إلى موضوع البحث والتنقيب. لكنها لا تغادر هذا العادي لأنّها في إحاطته أو قبضته. مثلاً عندما يقوم الباحث السوسيولوجي بدراسة الوقائع العادية، فهو يرتقي بهذه الوقائع إلى لغة علمية ورمزية قوامها الحسابات والجداول، أي خطاب علمي وعقلاني له نظامه وبنيته؛ لكنه لا يقوم بذلك سوى في حقل هذه الوقائع، أي في الحياة العادية واليومية التي يشتغل فيها وبها: «أود أن أصف التآكل الذي يوضّح ما هو عادي في جسد تقنيات التحليل، ويكشف عن المنافذ التي تسجّل عليه الأثر، في الأطراف التي يتجنّد فيها العلم، ويشير إلى الانتقالات التي تقود إلى المكان الشائع أو العمومي

1 ميشال دو سارتو، **ابتكار الحياة اليومية**، باريس، غاليمار/فوليو، 1990، الجزء الأوّل: فنون الأداء العملي، ص 12-13

حيث "أيّ شخص" يلتزم بالصمت، ما عدا إعادة التعبير (بشكل مغاير) عن الابتذال. حتّى وإن كان منجذباً نحو الضجّة الأُقيانوسية للعادي، فإنّ هذا النشاط لا يتوقّف على تبديل هذه الضجّة بتمثُّل أو حجبها بكلمات ساخرة؛ ولكن تبيان كيف أنّها تلج في تقنيّاتنا – على غرار البحر الذي يعود في تجاويف الشاطئ – وتعيد تنظيم المكانة التي يَنتُج فيها الخطاب»[1].

فالعادي هو العتبة الأولية لكل ممارسة أو الأصل المحايث والحاضر بالمعنى الفينومينولوجي لكل إجراء أو أداء. فالغرض هو إرجاع التشكيلات المعرفية والتاريخية إلى تربتها العادية، وهو الرهان الذي عوّل عليه فلاسفة اللغة والتحليل المعاصر على غرار فتغنشتاين الذي يعتمد عليه دو سارتو في أكثر من صفحة من كتابه لإبراز الوجه الاعتيادي للتجارب البشرية وأنها تشترك في الممارسة حتى وإن اختلفت في طبيعة العمليات التي تزاولها. فالعالِم في مختبره يختلف بلا شكّ عن ربّة البيت في مطبخها وعن الزارع في حقله لأنّ تجاربه العلمية تختلف عن إعداد الوجبة الغذائية في المطبخ أو تهيئة الأرض للبذر، لكن الأمر المشترك بينهم هو الأداء العملي، أي الممارسة في حقيقتها الفينومينولوجية. يشتركون كذلك في ما سمّاه مايكل بولاني «المعرفة الضمنية» أو «العلم المكنون» بمعنى نوع من المعرفة البسيطة الملازمة لنمط الممارسة المنجَزة. لا مراء أنّ العالِم يتميّز بمعرفة مكثّفة ومعقّدة تعتمد على الحساب والتحليل والتنظير، لكن في سياق الأداء العملي في مختبره وبمعيّة أقرانه فإنّه يستعمل معرفة ضمنية من طبيعة تختلف عن المعرفة التقنية والرمزية، وهذه المعرفة الضمنية هي الحدس المباشر في كيفية استعمال الأدوات وربط الإجراءات وتنسيق المعطيات، تماماً مثلما تقوم ربّة البيت في إعداد وجبة غذائية بقياس الأوزان فلا يطغى الملح أو السكّر فتفسد الوجبة، وتستعمل بذلك معرفة حدسية في إيجاد الموازين العادلة لتكون الوصفة ناجحة. وهو الشأن نفسه مع الزارع الذي يعرف الموازين الطبيعية باختيار المواسم الملائمة للبذر والحصاد وكمية المياه التي تحتاجها النباتات والأشجار ودرجة الرطوبة أو اليبوسة، إلخ. في جميع هذه الحالات تغدو المعرفة الضمنية مشتركة بين الفاعلين الاجتماعيين أيّاً كانت رتبتهم أو مكانتهم في السلّم الاجتماعي.

---

1 المرجع نفسه، ص 19

يتجلّى العادي إذن كأصل جميع الإجراءات والممارسات أيّاً كانت صورها، ويشكّل السيولة التي تتميّز بها الأفعال البشرية. فهو بمثابة «الليّن» الذي يصطلح عليه دو سارتو إسم «التكتيكية» في مواجهة «الخشن» أو الصلب الذي يطلق عليه إسم «الإستراتيجية». تتميّز الحياة اليومية بتشكيلات عفوية قد تتصلّب وتتحوّل بالتدريج وبالتراكم إلى مؤسّسات ثابتة وقواعد وإكراهات. التشكيلات العفوية هي التكتيكات السائلة التي تجري مع الزمن وتُعبّر عن الجانب الطارئ والمفاجئ والباده للواقع. لكن عندما تنتهي هذه التشكيلات بالسكون والفتور فإنّها تتجمّد وتصارع ضدّ الزمن الذي كانت تجري في بحاره وتساير موجاته. ونظرية ميشال دو سارتو حول التكتيكية والاستراتيجية هي ثمينة بقدر ما هي ذكيّة لأنّها تتيح فهم العديد من الظواهر التاريخية والبشرية التي تتأرجح بين البسط والقبض أو بين الليونة والخشونة. مثلاً الأفكار والخواطر هي ذات طبيعة تكتيكية لأنّها فارّة ومفاجئة تطرأ بشكل حدسي بعد دهشة أو تعجّب. لكن عندما تتجسّد هذه الأفكار في التاريخ في شكل مؤسّسات أو تنظيمات أو سياسات فإنّها تتوقّف عن كونها أفكاراً حيّة لتصبح قواعد قسرية أو إكراهات قهرية أو قوانين فاعلة تنظّم بدورها أفكاراً جديدة على سبيل التطويع أو الترويع إذا كانت هذه الأفكار الجديدة تهدّد الصروح المشيّدة أو الأنظمة الثقافية والرمزية القائمة. والعكس صحيح، أي أنّ الاستراتيجيات المتشكّلة عبر التاريخ قد تصل إلى درجة من الصلابة والقهر تعود عليها بالوبال فتنفجر وتتفتّت، وهذا شأن الثورات العلمية (كما عالجها توماس كون) أو الثورات التاريخية التي تليّن المتصلّب وتفتح الجامد على المتحرّك وتحطّم الصروح والأصنام والبداهات لأجل العفوية والمرونة والبواده. يمكن نعت التكتيكية كماء سائل قد يتجمّد ببرودة الأفعال والظروف ويتحوّل إلى جليد أي إلى استراتيجية؛ والعكس، عندما يتعرّض الجليد إلى حرارة الثورات وحميّة الانفعالات والعفويات فإنّه يذوب ويرتدّ إلى سائل، أي يصبح تكتيكية من جديد.

قام دو سارتو بتعميم نظريته في التكتيكية والاستراتيجية على جميع مظاهر الوجود والحياة اليومية، لأنّ معظم التشكيلات البشرية هي ذات طبيعة مزدوجة بين البناء والتفكيك، بين التصلّب والتليين. لأنّ الغالب في تركيبة المجتمع هو وجود هيكل من القوانين والأعراف تنظّم بنيته ووظيفته، وحركة براونية وعفوية تشتغل

داخل هذا الهيكل وتزيح باستمرار ماديّته الصلبة والمثقلة بالتشكيلات والتأسيسات المتراكمة، لأنّ «العديد من الممارسات اليومية (التعبير أو القراءة أو التحوّل أو التسوّق أو الطبخ، إلخ) هي ذات نمط تكتيكي»[1]. إذا أخذنا هذه الأمثلة بجديّة، فإننا نكتشف أنّ التعبير يشتغل كتكتيكية بالنسبة إلى اللغة التي هي استراتيجية. لأنّ اللغة عبارة عن نسق من القواعد الألسنية والنحوية المقنَّنة. لكن عندما تُمارَس هذه اللغة في السياق التداولي، أي عندما تتعرّض إلى حرارة التبادل والحركة اليومية، فإنّها تتحوّل إلى تعبير. فالكلام اليومي المتبادل هو الذي ينفخ الحياة في لغة هي مجرّد منظومة مجرّدة أو قاموس ثابت. ذلك المكتوب (رواية، جريدة، صورة..) لا معنى له في ذاته، هو مجرّد بناء استراتيجي مركّب من حروف وألوان، لكن عندما تتدخّل القراءة، أي عندما تلتقي الأعين بالحروف والكلمات، فإنّها تمنح لهذا المكتوب الحياة وتزيح هيكله المادّي نحو التشكيل الرمزي والتأويل الفردي. والشأن نفسه مع التحوّل في الفضاء الحَضَري: فالمدينة هي شبكة استراتيجية من البنايات والعمارات والشوارع والحدائق. لا معنى لها في ذاتها دون سكّانها. عندما يتردّد السكّان على الأمكنة الحَضَرية، فإنّهم يحوّلون الثابت إلى متحرّك ويصنعون المعنى في حياتهم بفعل استعمالهم اليومي، الجمالي منه والأنطولوجي، للفضاء المدني الذي يجوبونه ويتجوّلون فيه. والمسألة ذاتها مع التسوّق: غالباً ما كانت الدراسات السوسيولوجية تنعت الفاعل الاجتماعي كمستهلك منفعل أمام إنتاج زاخر. لكن بالاعتماد على الدراسات التداولية، فإنّ دو سارتو يزيح المسألة ليبيّن أنّ المستهلك للبضائع الاقتصادية لا يكتفي بذلك بطريقة سلبية يكتنفها الخضوع إلى منطق الإنتاج. بل يقوم بإدراج المنتجات إلى سياقه العملي وأدائه اليومي، فيختار الوضعيات والأساليب التي يستهلك بها منتجاته ويمكنه أن يستعمل المنتجات ذاتها لأغراض أخرى تخصّ حياته الفردية أو الجماعية، إلخ. هناك ألف طريقة في إعادة ابتكار الحياة اليومية وإبداع المنتجات المستهلَكة لتكون لها حياة ثانية وهي صمت الاستعمال الذكيّ، بعد الحياة الأولى وهي صخب الإنتاج والتسويق. تشتغل هذه الظواهر البشرية بوتيرة مماثلة حتى وإن اختلفت في هويتها بين تعبير وقراءة وتجوّل وتسوّق، لأنّها تعتمد على ممارسة واحدة وهي الأداء العملي؛ وتقع في إحاطة بعينها وهي اليومي العادي.

---

1 المرجع نفسه، ص XLVII

هانس جوناس

(1993-1903)

هانس جوناس

(1993-1903)

د. أم الزين بنشيخة المسكيني
جامعة تونس

تقديم:

هانس جوناس فيلسوف ألماني معاصر وُلد في ألمانيا يوم 10 ماي 1903 وتُوفي في نيويورك يوم 5 فيفري 1993. تتلمذ مع حنّه آرنت على أيادي هوسرل وهيدغر وبولتمان، وصار منذئذ ينتمي الى التقليد الفينومينولوجي للفلسفة المعاصرة.. غادر باكرا ألمانيا خوفا من النازية متوجّها الى فلسطين حيث حارب ضمن الجيش اليهودي تحت القيادة البريطانية.. ماتت أمّه في محتشدات النازية..

بدأ هانس جوناس حياته الفلسفية منذ 1928 وهو تاريخ مناقشته لأطروحة دكتورا حول الغنوص وذلك تحت عنوان "الدين الغنوصي، رسالة الاله الغريب وبدايات المسيحية" الذي ترجم الى الفرنسية ونشر سنة 1978. لقد اشتهر هانس جوناس في الباحة الكبرى للفلسفة المعاصرة بمشروعه الفلسفي الاتيقي الضخم الذي اقترحه ضمن كتابه الشهير "مبدأ المسؤولية، اتيقا من أجل الحضارة التكنولوجية بتاريخ 1979. وقد وقعت ترجمة هذا الكتاب الى الفرنسية من طرف جون غرايش سنة 1997. وقد لا قى هذا الكتاب نجاحا باهرا في ألمانيا واستقبل بحفاوة لا مثيل لها محققا رقما قياسيا في المبيعات، اذ بيع منه 130000 نسخة في فترة زمانية قصيرة وحصل بذلك على جائزة المكتبات الألمانية سنة 1987.

ونظرا لأهمية هذا المشروع الاتيقي الضخم الذي أثار نقاشا واسع النطاق في الفلسفة العملية المعاصرة جعل من آبل وهابرماس وآخرون ينخرطون باشكال مختلفة تحت راية اتيقا المسؤولية من جهة آداب النقاش والتواصل.. سوف نتوقف أساسا عند تقديم أهمّ ملامح اتيقا المسؤولية، بوصفها لبّ فلسفة هانس جوناس نفسه..

وعليك أن تذهب رأسا الى هذا الكتاب كي تقيس مدى مغامرة هذا الفيلسوف الذي أراد أن يجمع أهمّ ما يقلق الانسانية الحالية في أمر قطعي واحد "اعمل وكأنّك تريد للحياة على الأرض أن تبقي مستمرّة".. لم تعد مشكلة العقل البشري الحالي تحسين البقاء وتوفير وسائل الراحة والرفاهة على طريقة الحلم التنويري القائم على مفهوم التقدّم بالانسانية نحو اكتمالها الخُلقي، بل صرنا نحيا على نوع من اقتصاد الكفاف من جهة مطلب ضمان امكانية استمرار الحياة نفسها.. انّ اتيقا المسؤولية تنبّه الانسانية الحالية الى مخاطر التقدم التكنولوجي المشطّ الذي يهدد البيئة الأرضية نفسها بالتشويه والاندثار.. لا حياة للبشر بلا حضن أرضي في صحّة جيّدة.. انّ جوناس يقاوم الأزمات الايكولوجية التي أصابت علاقتنا بالطبيعة وينبّه العقول المعاصرة بضرورة التفكير باتيقا لحماية الطبيعة من شطط التكنولوجيا المتقدمة نحو مستقبل يحمل في طياته البعيدة امكانية اندثاره..

مع هذا المشوع الاتيقي لهانس جوناس تولد أسئلة فلسفية في قلب الفلسفة العملية من نوع جديد تماما: ما هو المستقبل الذي نريده أن يقبل علينا ومن أيّ جهة سوف يأتي؟ وهل ثمّة مستقبل لبشر ينخرطون بشكل مسعور في استغلال الطبيعة وتشويهها تحت راية التقدم التكنولوجي؟ جوناس يفكّر تحت تهديد الأزمة الايكولوجية التي تتمثل في تلويث البيئة وازدهار الصناعات النووية والاستنزاف المستمر للثروات الطبيعية.. وراء كل هذا الجنون التكنولوجي والعمى الاتيقي الذي أصاب المجتمعات التكنولوجية المتقدمة ثمّة غياب لاحترام الطبيعة والمستقبل.. ما ينقصنا حينئذ ليس احتراما صوريا للانسان فقط مثلما كان كانط ينادي بذلك بل علينا أن نقيم عقدا بيننا يضمن حقوق الطبيعة وقانونا ينظّم علاقتنا بالبيئة الايكولوجية التي تحضننا.. لن يكون المستقبل ممكنا الا باتيقا تضمن امكانية استمرار الحياة على الأرض.. لذلك نحن لم نعد بحاجة الى أخلاق الواجب الكانطية بل نحن نحتاج الى اتيقا للمسؤولية..

ينفتح مشروع جوناس في كتابه الرئيس "مبدأ المسؤولية" على مجاز ميثولوجي يوناني يحمل الرسالة العميقة لهذا الحدث الفلسفي: يتعلق الأمر بعودة بروميثيوس وقد كسّر كل القيود وتاه في الأرض يخبط خبط عشواء.. برومثيوس هذا المجاز الفظيع الاه يوناني قديم وذاكرة بعيدة الأغوار وأرشيف من الصراع المرير بين الآلهة

والبشر وبين البشر والقوى الطبيعية وبين البشر وأهوائهم المسعورة في السيطرة على الطبيعة وتدجينها لصالح الانسان.. الاه يوناني أعرج ملعون سرق النار من آلهة هوميروس وتاه على وجهه في الأرض يخبط خبط عشواء يبذر النيران في كل مكان ويحرق كل ما يعترض سبيله.. هو أعرج مثل تكنولوجيا الانسانية الحالية غير متوازنة مصابة بالحول.. لأنها لا تنظر الاّ الى جهة واحدة ولا تدرك من الأشياء غير مقولة التقدم الذي لا ينتهي.. تكنولوجيا عرجاء تحتاج الى ساق سليمة حتى تجعل من علاقتنا بالتكنولوجيا وبالطبيعة علاقة صحية عقلية ومتوازنة.. لذلك ينبغي تسليح هذه التكنولوجيا باتيقا جديدة في حجم غطرسة عقل تقني اعتقد منذ ديكارت أنّه قد صار "سيّدا ومالكا للطبيعة" وكأنّ الطبيعة موضوع تملّك وكأنما يحق للانسان أن يستعبد هذه الحديقة الكبرى التي فيها يترعرع وينتشي أي الأرض.. ويبدو أنّ هانس جوناس انّما يفكّر ههنا تحت راية كلمة عميقة لأستاذه هيدغر "انّ العلم لا يفكّر".. لذلك سوف تبقى الحضارة التكنولوجية الحالية حضارة عرجاء حولاء دونما

اتيقا كفيلة بتوجيهها نحو استعمالي عقلي ايكولوجي بيواتيقي للتقنيات والتكنولوجيات المتقدمة.. انّ الخصم الأول لهذه الاتيقا هو اذن برومثيوس سارق النار وسارق النار هذا هو تحديدا "الانسان الصانع" الذي انتصر على "الانسان العاقل". وتبعا لذلك يقترح جوناس ضرورة تصميم مشروع اتيقي في حجم المشروع التكنولوجي.. انّ الامر لديه ينبع من ضرب من الشعور الفلسفي بفراغ اتيقي تعيشه الفلسفة المعاصرة بالرغم من كثرة النظريات الأخلاقية.. فالانسان الحالي يفتقر الى اتيقا قادرة على مواجهة مخاطر الأزمة البيئية والايكولوجية التي تهدّد بثقوب في السماء وانزلاقات وزلازل وبراكين في الأرض..

انّ كتاب "مبدأ المسؤولية "لهانس جوناس يخترقه من بدايته الى نهايته ادّعاء فلسفي بامكانية مجابهة الخطر التكنولوجيا على مستقبل الحياة على الأرض بمشروع فلسفي تحت راية أمر قطعي لم يعد يعتقد في الواجب الكانطي.. فأخلاق كانط صارت أصغر من خطر العقل التكنولوجي المعاصر..

ويتميز الوضع الاتيقي المعاصر بضرب من المفارقة المحرجة ما بين زحم النظريات الاتيقية وتنوّعها من جهة وضرب من "الفراغ الاتيقي" أو "ضياع

البراديقم" الذي من شأنه أن يوجّه الإنسانية الحالية الوجهة الكفيلة بضخامة تكنولوجيا عصر التقنية وهول نتائجها.

أما عن الزخم الاتيقي فيتجلّى بعامة من جهة في التقليد الأوروبي الذي يتراوح ما بين إعادة اعتبار للفلسفة العملية، مثلما الأمر لدى قادامير أو حنّه آرنت، واتيقا الحوار مع آبل وهابر ماس، ومن جهة ثانية يتجلى هذا الزخم الاتيقي في التقليد الانقلو أمريكي الذي مثله كل من المذهب النفعي والتعاقدي أو البيوتيقا والاتيقا الطبية والاتيقا الايكولوجية (1).

عمّ يعبّر هذا الثقل الاتيقي الذي يحتمله المفكرون المعاصرون أمثال جون راولس (في أمريكا)، قادامير (في ألمانيا) أو بول ريكور، آبل وهابرماس في فرنسا؟ أهو علامة صحّة فلسفية أم هو إشارة إلى أزمة حالية أو هو تنبيه على خطر محدق بالإنسانية القادمة؟ وقد تجتمع هذه العلل وقد تستوي، فالنيّة الفلسفية تبدو واحدة.

كيف السبيل إلى اتيقا أصيلة في حجم تكنولوجيا العصر؟ ويبدو أنّ هذا السؤال قد بقي في مقام السؤال مادامت الإجابات الحاضرة لم تفلح بعد في فرض براديقم اتيقي يفي بحاجة الإنسانية الحالية إلى اتيقا كفيلة بمواجهة عصر التقنية.

ذلك هو الأمر الذي يكون قد حدا هيدجر إلى السكوت عن المسألة الاتيقية وكأنما الاتيقا أمر ولّى وانتهى أو هي من بقايا عصر ما قبل التقنية. فإذا كان كانط قد بشّر بعصر نهاية الميتافيزيقا (2)، وهيقل قد أعلن عن نهاية التاريخ (3) فإننا مع هيدجر نشهد عصر نهاية الاتيقا نفسها (4).

أهي "نهاية الاتيقا" ام لحظة "فراغ اتيقي" (5) ينبغي الوعي بخطورته في اتجاه التشريع لاتيقا أصيلة توفر للإنسانية الحالية ما وفّرته اتيقا أرسطو للقدامى أو اتيقا كانط للمحدثين؟

ذلك هو المقام الإشكالي الذي ارتضته اتيقا المسؤولية لهانس جوناس أحد تلاميذ هيدجر: هل انشغل جوناس بالاتيقا بدلا عن أستاذه الذي ارتأى فيها انشغالا قد فات أوانه؟ أو ليست كل اتيقا بوصفها شأنا فلسفيا. إنما تأتي دوما متأخرة بالنسبة إلى عصرها؟

لقد جاء هانس جوناس إلى الاتيقا بعد أن اشتغل أوّل أمره على الغنوص ثم على ظاهرة الحياة و"البيولوجيا الفلسفية". إنّ اتيقا المسؤولية التي يفترضها جوناس

بوصلة للاتيقا الحالية تجد في مفهوم المسؤولية مفهوما نموذجيا لاتيقا في حجم تكنولوجيا الحضارة المعاصرة (6). لكن الدلالة التي ينحتها جوناس للمفهوم الأخلاقي للمسؤولية تبدو لنا دلالة حمّالة إحراجات مستحيلة قد لا تكون لاتيقا المسؤولية الطاقة الكافية لتحمّلها.

فنحن هاهنا أمام مسؤولية لا تقال تجاه ما أتيناه من أفعال في الماضي، إنها هي مسؤولية تجاه المستقبل، أي تجاه ما لم نفعل بعد، أي تجاه ما ليس بعد... فهل تكون مسؤولية تجاه العدم؟ وهذا المستقبل الذي توجّهنا إليها هذه الاتيقا هو مستقبل مضادّ "لمبدأ الأمل" كما صاغه ارنست بلوخ، فأي مستقبل من دون أمل؟

ونحن أيضا أمام مسؤولية تجد في نموذج مسؤولية الآباء على أبنائهم نماطية خاصة: هي مسؤولية لا يسأل فيها الجميع إنما هي حكر على الساسة والمثقفين.

وهي مسؤولية أنطولوجية تقوم على تصوّر غائي للطبيعة وتهدف إلى إعادة الاعتبار للتصوّر الأرسطي القديم للعالم وإلى سدّ الهوّة بين الطبيعة والحرية وبين الوجود والواجب وذلك ضدّ كل الجهد الذي قامت به العصور الحديثة لتفسير علمي للظواهر لا مكان فيه لأيّة كيفيات خفية. فأيّ مستقبل لاتيقا مضادة للحداثة؟

تلك هي إحراجات اتيقا المستقبل التي نشخّص عبرها جملة خيبات أمل فلسفية لاتيقا تنظّر لمستقبل من دون أمل، وفي لغة الأمر القطعي الكانطي لاتيقا الماضي التي لم تعد تستوفي هيئة المستقبل. وهي تقوم على مسؤولية لا تسأل أحدا خارج دائرة فئة مختارة من الساسة والمثقفين، أي أولئك الذين صارت المسؤولية عندهم مهنة يتقاضون عليها أجرا. أما الإنسان المواطن الذي دفع الثمن باهضا كي يصير كذلك، فطفل سلبي رجع يرزخ تحت ثقل صورة الأب، أو الكاهن أو الملك الراعي... وكلّها صور عبودية طلّقتها الإنسانية منذ زمن... فلم هذا الرسم وتلك اللوحة الملطّخة بالجراح؟!

هذا المقال ينقسم إلى لحظات ثلاث في الأولى نترك فيها المجال لنظرية المسؤولية نفسها فنستعرض مقوّماتها ونرسم معالمها كما ارتضاها جوناس بنفسه، أما في اللحظة الثانية فنرسم حدود اتيقا هانس جوناس بالنظر إلى المساهمات الفلسفية الحديثة الكبرى (كانط، نيتشه وأرنست بلوخ).

وفي اللحظة الثالثة نستعرض حدود هذه الاتيقا بالنظر إلى اتيقا النقاش لآبل.

نظرية الأمر القطعي لكانط، جينيالوجيا الأخلاق لنيتشه، يوطوبيا الأمل لأرنست بلوخ واتيقا النقاش لآبل... والأسماء الثلاثة الأولى هي لفلاسفة أسّس جوناس ضدّهم اتيقاه. أما آبل فهو صاحب اتيقا للنقاش يريدها آبل اتيقا للمسؤولية راسمة حدود اتيقا جوناس مبيّنة قصورها النظرية (7).

I- مقومات اتيقا المستقبل:

1- ضمن أيّ أرشيف فلسفي يقيم هذا الكتاب باحثا لنفسه عن أرض اتيقية بكر يرى صاحبنا أن لا فيلسوف قبله سبقه إلى غزوها؟

مبدأ المسؤولية: كتاب اتيقا موجّهة إلى الحضارة التكنولوجية الحالية أراده صاحبه "بوصلة" تقترح على الإنسانية الحالية كيف التوجّه في مجال العمل الوجهة الكفيلة بضمان شروط إمكان إقامة مستقبلية في عالم تهدّد التكنولوجيا الحالية باستنفاذ موارد وتشويهه بل وبانقراضه.

هذا الكتاب يستقي إذن شروط إمكانية التاريخية من الأزمة الإيكولوجية (8) التي يعيشها الغرب منذ نصف قرن ونيف من الزمن، أزمة من أماراتها تحوّل عميق في ماهية الفعل البشري ناجم عن تحوّل مريع في علاقة الإنسان بالطبيعة هو بدوره ناجم عن تحوّل جذري في ماهية التقنية نفسها (9) إذ لم تعد التقنية مجرّد أدوات يتحكّم الإنسان في غاياتها وآثارها على الإنسان والطبيعة معا بل صارت التكنولوجيا الحالية إلى قدر محتوم للإنسانية، قدر ليس في قدرتها لا أن نتملّص منه فيتراجع بنا التاريخ إلى ما قبل عصر التقنية ولا أن تتملكّه فتعود بنا الذكرى إلى الإنسان الحديث الذي أعلنه ديكارت سيّدا ومالكا للطبيعة ورأى فيه كانط سيّد أسئلة الفلسفة وجامعها في آن: إنّ التكنولوجيا هي نمط الوجود الخاص بالإنسان في العالم. لقد صار إذن الإنسان الصانع فينا أرقى من الإنسان العاقل (10) كيف العمل؟ ينبغي أن ينتصب الإنسان العاقل من جديد إن لم نقل سيّدا على الإنسان الصانع فليكن ندّا له أي في حجم التحدّيات التكنولوجية الهائلة لعصر التقنية، وذلك ردعا لشطط العلم في استغلال الطبيعة وردّا للضرر المهدّد للوجود بأسره بما في ذلك وجود الإنسان نفسه.

لكن بالرغم من أنّ هذا الكتاب "مبدأ المسؤولية" يستقي جدّته وطرافته من هذا السياق التاريخي للتكنولوجيا المعاصرة بوصفها ماهية العصر نفسها وبوصف الاتيقا الموعودة ينبغي بحسب تأويل جوناس أن تنبع من النمط الحالي لإقامة الإنسان في العالم- بل هي ذلك النمط نفسه في رؤية هيدجير (11)- فإنّ جوناس سرعان ما يفاجئنا بضرب من الردّة حيث يستلف أدوات تأسيس لإتيقا يريدها موجّهة إلى المستقبل، من حقل الأخلاق الكانطية أي بتعبير جوناس نفسه من "اتيقا الماضي"(12). كيف بوسعنا إذن أن نفهم هذه المعادلة اللازميّة التي تتراوح ما بين تنظير للإتيقا لمستقبل نجهله، انطلاقا من حاضر لم تشهد الإنسانية مثيلا له، بأدوات من الماضي الذي ولّى وانتهى؟

مبدأ المسؤولية: الذي ارتضى له جوناس أن يرتجم إلى الإنقليزية تحت عنوان The imperatif of responsability(13) هو إذن أمر أخلاقي مطلق كوني وملزم صاغه صاحبه على منوال الأمر القطعي الكانطي، وهو في ذلك إنما هو على قرابة مباشرة مع حقل أخلاق المبادئ التي تمثلها الأخلاق الكانطية.

لكن يبدو أن ليس بوسعنا أن نمرّ من جوناس إلى كانط ومن اتيقا المستقبل إلى اتيقا الماضي إلاّ عبر ماركس فيبر والزوج الاتيقي المعروف: اتيقا المبادئ واتيقا النتائج.

إنّ مبدأ المسؤولية الذي جعله جوناس ناطقا في لغة الأمر القطعي التقليدي الكانطي، إنّما هو عنوان استلهمه صاحبه من التمييز الذي أقامه ماكس فيبير بين اتيقا الإقتناع واتيقا المسؤولية. حيث نقرأ في الجزء الثاني من كتابه **العالم والسياسي** (14): أنّ مجال الفعل البشري إنّما يردّ إلى قاعدتين على طرفي نقيض:

إمّا أن نفعل وفق اقتناع بمبادئ الفعل من دون احتساب لنتائجه وذلك كمثل رجل الدين أو النقابي المحتجّ أو السياسي المعارض، وإمّا أن نفعل إثر تحسّب دقيق لنتائج أفعالنا وتنبّؤ بتأثيراتها البعيدة على الإنسان بعامة بين هذين النموذجين من التوجّه الاتيقي في الفعل البشري تقوم إذن هوّة سحيقة، وهي تلك التي تقابل ما بين المتعصّب لدين أو المتحزّب لمذهب أو المعتصم بأمة وآخر يريده ماكس فيببر مسؤولا عن أفعاله محتسبا لنتائجها ولمخاطرها البعيدة.

ضمن أيّة جهة اتيقية يمكن لكتاب مبدأ المسؤولية لهانس جوناس أن يقيم إذن؟

إنّ مبدأ المسؤولية يظهر لبادئ الرأي وكأنه يسعى إلى ضرب من المصالحة ما بين اتيقا المبادئ واتيقا المسؤولية: فالمسؤولية هنا هي نفسها مبدأ الفعل وضامنه الأنطولوجي في آن. إذن هو كتاب يقدّم حلاّ للإنشقاق الاتيقي الذي تراءى لماكس فيبير ما بين إتيقا الإقتناع وإتيقا المسؤولية. إلا أنّ جوناس إنّما يقدّم لنا تأويلا آخر هو ما يرتضيه لنفسه: إنّ مشروعه الإتيقي لا ينخرط البتّة ضمن حقل هذا الإنشقاق الإتيقي الذي يلقي جوناس داخله بكل ما يسمّيه إتيقا الماضي بدءا بإفلاطون مرورا بسبينوزا وكانط وصولا إلى نيتشه، سارتر وهيدجر نفسه. فجوناس، ناسخا على منوال ماكس فيبير، إنّما يصنّف كل تاريخ الإتيقا إلى صنفين متناقضين:

- الصنف الأول ويسميه إتيقا موجّهة نحو الموضوع أو إتيقا محبّة الخير الأسمى: حيث يحشر جوناس ضمن هذا الحقل الإتيقي بفلسفات أخلاق مختلفة، متباعدة بل ومتناقضة أحيانا من قبيل أخلاق أفلاطون وسبنوزا وكيكغارد، بل يصل إلى حدّ تضمين هذا التاريخ الفلسفي للأخلاق، أخلاق اليهود وأخلاق النصارى مستثنيا أخلاق الشرق ودياناتهم. كلّ هذه الأنماط من الأخلاق وصفات تعلّق فيها الفعل البشري بموضوعة الخير الأسمى غاية قصوى له.

أمّا الصنف الثاني أو الإتيقا النقيض فيصفها جوناس بالإتيقا الذاتانيّة أو إتيقا الفعل من اجل الفعل وهي إتيقا تتّجه نحو الذات، لا تنشغل بموضوع الفعل بل بكيف الفعل. هذه الإتيقا تجد عبارتها لدى الفلسفة الوجوديّة التي يزجّ فيها جوناس بفلسفات مختلفة من قبيل نيتشه، سارتر وهيدجر. (15).

مبدأ المسؤوليّة: يريده جوناس إتيقا أصيلة بريئة من سقم ما يسمّيه إتيقا الماضي التي وفق اعتباره فشلت في مقاربة سويّة للفعل البشري باعتباره مبادئه ونتائجه في آن. كيف المصالحة في أفعالنا إذن ما بين مبدأ ذاتي ومسؤولية أنطولوجية تجاه الإنسانية بل تجاه المستقبل والوجود برمّته؟

لعلّ هذه المعضلة ارتأئ جوناس العودة إلى كانط ناحتا مبدئه الإتيقي على منوال الأمر القطعي الكانطي. لكن إذا كان الأمر الأخلاقي الكانطي يقول:

"اعمل بحسب ما يتّفق مع القاعدة التي تمكّنك من أن تريد لها في نفس الوقت أن تصبح قانونا كونيّا" فإنّ الأمر الأنطولوجي للمسؤولية يقول: "اعمل

بالطريقة التي تكون فيها نتائج عملك متلائمة مع استمرارية حياة بشرية أصيلة على الأرض" (16).

مسافة نظرية كبيرة تفصل ما بين ميتافيزيقا الواجب المتعالي اللاتاريخي وميتافيزيقا الوجود في زواله وحدثيّته وقابليّة للإندثار والفساد: تلك الفاصلة ما بين ميتافيزيقا عقل الأنوار وأنطولوجيا فينومينولوجي المسؤولية.

2- لماذا نحت جوناس مبدأه الإتيقي إذن في لغة كانطية لم تعد قادرة على استيفاء هيئة إتيقا المستقبل؟

يذكر لنا جوناس أنّ حواره السرّي مع كانط قد بدأ باكرا في حياته العلميّة، وهو اعتراف نعثر عليه في رواية تأوّل ذاتي يدلي به جوناس إلى أحد أعداد مجلّة الدراسات الفينومينولوجية قائلا: "لقد كانت قراءتي الفلسفية الأولى، وإنّي لم أعد أعرف وفق أيّة صدفة حدث ذلك، هي قراءتي لأسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط، حيث اعتقدت حينها أنّني بصدد العثور على إيتوس للأنبياء وقد صار إلى مذهب عقلي. هذا الأمر جعلني أحسّ بأنّ هناك مواطن تقاطع ما بين الفلسفة والدين..." (17).

ما نفهمه إذن هو أنّ كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق (1785) لكانط. والذي يتضمّن نظريّة كانط الكاملة في الأمر القطعي (18)، هو الكتاب الفلسفي الأوّل الذي التقى به جوناس لقاء الصدفة على دربه المعرفي. هذا الكتاب رأى فيه جوناس إيتوسا للأنبياء أي لعقول عصر الأنوار. هو الذي رسم لجوناس مساره الفكري، فكان أن بدأ بالإشتغال على التجربة الدينيّة أي الغنوص (19) في اتجاه البحث عن صورة نبيّ جديد قادر على التبؤّ بمستقبل عصر التقنية وبالتالي على توجيه الفعل البشري توجيها كفيلا بإنقاذ الإنسان من كارثة التقدّم التكنولوجي (20).

إنّ ما تعلّمه جوناس من هذا الكتاب الفلسفي الأوّل في حياته الفكرية أمرين أساسيين: الأوّل إمكانيّة التعويل على الأخلاق في اتجاه توجيه ناجع للفعل البشري في علاقته بالعالم. أمّا الثاني فهو ضرورة تأسيس الأخلاق على مبدأ أسس ملزم كوني سمّاه كانط الأمر القطعي للواجب وسمّاه جوناس الأمر الأنطولوجي للمسؤوليّة.

لقاء نظري سعيد يجمع بين هذين المصنّفين في الأخلاق لكن بينهما تقوم مسافة تقاس بقرنين من الزمن من عمل العقل وعودته المستمرّة على نفسه متدبّرا أمر بيته الفلسفي. هي المسافة الفاصلة بين ميتافيزيقا الذات وميتافيزيقا الوجود أي بين أخلاق الواجب المتعالية اللاتاريخيّة التي تسقي مبدأها الأسمى من مبادئ ما قبلية في العقل البشري، وبين إتيقا المسؤولية التي تتجذّر في صميم التجربة البشرية التاريخانية.

إلاّ أنّ جوناس لئن تدرّب على تعديل أوتاره الفلسفية داخل كتاب كانط في الأخلاق، ولئن شرّع لإتيقا المسؤولية في لغة الأمر القطعي الكانطي. فإنّه يقترح إجراء تحوير جذري على الصياغة الكانطية، من أخلاق مبادئ بلا أنطولوجيا، إلى إتيقا مسؤولية تستقي شروطها من رؤية أنطولوجية متكاملة. إنّ جوناس يعيب على كانط أنّه بقي تحت سحر معقولية عصر الأنوار الطوباوية القائمة على وهم التقدّم بالإنسانية نحو إمكانية اكتمالها.

في حين تفرض علينا التكنولوجيا الحالية أن نتواضع أكثر في آمالنا: المطلوب من إتيقا المستقبل هو الاشتغال على مبدأ إتيقي كفيل بالمحافظة على الإنسانية في وجوده نفسه، وهو أمر لم يكن مطروحا أبدا على مفكّري عصر الأنوار.

إنّ عيوب الأخلاق الكانطية كما تأوّلها جوناس وأراد تجاوزها هي التالية:

1. أنّ الأمر القطعي الكانطي هو أمر قائم على اعتبار منطقي أكثر من قيامه على شروط أخلاقية. ذلك أنّ عبارات من قبيل "افعل - يجب - يمكن" الكانطية إنّما لا تطلب غير التوافق بين نداء العقل العملي وقاعدة الفعل التي تنبع من تشريع كوني قبلي.
2. إنّ التصوّر الكانطي للأخلاق لا يضع في حسبانه البتّة إمكانيّة أن يكفّ النوع البشري يوما عن الوجود... فهي فلسفة لم يكن بوسعها أن تضع في اعتبارها أبدا إمكانية أن تكون سعادة الأجيال الحاضرة إنّما هي قائمة على تعاسة الأجيال القادمة.
3. إنّ الأمر الأخلاقي الكانطي يبقى محدودا لأنّه يتوجّه إلى الفرد فهو أمر أخلاقي ظرفي فحسب لا يستطيع أن يدخل في اعتباره النتائج البعيدة للفعل الأخلاقي، فأخلاق كانط هي أخلاق مبادئ لا تستوفي ماهيتها من مسؤولية

موضوعية مرتبطة بالتجربة وبالتاريخ البشري إنّما من مبادئ ما قبلية لــذات مستقلّة متعالية.

4. لقد كان الحدس الأخلاقي الكانطي، في عبارات جوناس نفسه، أكبر ممّا أملاه عليه منطق نسقة الأخلاقي. لم تستطع فلسفة كانط الأخلاقية أن تكون إذن في حجم "جلالة حدسه الأخلاقي الذي أراد أن يعبّر عنه الأمر القطعي نفسه" (21). أمّا عيوب الأخلاق الكانطية التي لا تغتفر فهي:

في إحصاء جوناس ثلاثة:

1. صورية القانون الأخلاقي وخلوّه من أيّة دلالة أنطولوجية.
2. اعتبار الطبيعة محايدة من وجهة نظر إتيقية.
3. الفصل ما بين الواجب والوجود. ضدّ هذه الثغرات التي تتخلّل أخلاق كانط يقترح جوناس -وذلك في إطار النقلة التي يقتـــرح إنجازهـــا مـــن نمـــوذج ترنسندنتالي إلى تمثّل إيكولوجي للإتيقا- أن يؤسّس الإتيقا على الأنطولوجيا.

إنّ إتيقا المسؤولية تقترح بذلك مهمّة جديدة على إتيقا المستقبل: معالجة الهوّة الفاصلة بين الوجود والواجب بين ما يوجد في تجربتنا الحديثة التاريخية المباشرة وما ينبغي أن نفعل من أجل المحافظة على هذا الوجود وهذه التجربة وذاك المستقبل.

إنّ ما يسعى إليه جوناس هو إذن أن تصبح الأخلاق قسما من الأنطولوجيا (22).

كيف ذلك؟ يجيب جوناس بأنّه ينبغي علينا إعادة الإنسان إلى الطبيعة وذلك ضدّ دعاة نــزع القداسة عن العالم (23) وضدّ كلّ الفلسفة الحديثة التي فصلت ما بين مملكة الإنسان القائمة على الحريّة ومملكة الطبيعة التي تعكس الضرورة وبالتالي الخالية من كلّ دلالة إتيقيّة. ينبغي الردّ إذن على الأنتروبومر فيه العدميّة التي توجّه كلّ التطوّر التقني العلمي والمعالجة الموضوعية لطبيعة محايدة من جهة إتيقية، بواسطة إعادة تنشيط فرضيّة الغائية (24).

إنّ الطبيعة التي يحدّثنا عنها جوناس إذن ليست هي ذات الطبيعة التي تصوّرها العقل الحديث بوصفها موضوع معرفة علمية، فهذا التصوّر الغائي للطبيعة الــذي توهّم العقل الحديث طرده منذ ديكارت، يسترجعه جوناس في اتجاه اعتبار للطبيعة موضوعة إتيقية ينبغي أن تدخل ضمن إتيقا المسؤولية. هذا التصوّر يمكن أن نلخّصه في النقاط التالية:

- يعتبر جوناس أنّ الطبيعة تتضمّن ضربا من الغائية المبثوثة في أدنى عناصر الحياة وصولا إلى أقصاها أي الإنسان بوصفه كائنا حرّا صانع غايات: فالإنسان يسكنه هاجس غائي دائم هو هاجس تحويل المادّة من اجل المحافظة عليها أي بغاية مقاومة اللاوجود.
- إنّ الطبيعة البشرية تشارك الطبيعة الحيوية نفس نمط الوجود: أي قوّة التجدّد في الكائن الحيّ وهو أمر يعبّر عنه الإنسان من خلال تحويله المستمرّ للمادة إلى موضوعات غائية لمقاومة العدم.
- إنّ إتيقا جوناس تعطي مملكة الكائنات الحيّة قيمة في حدّ ذاتها. ههنا يصير النبات والحيوان من منزلة آداتية محضة (موضوعات تجربة) إلى موضوع لمسؤولية الإنسان.
- إنّه لم يعد من واجبنا إذن أن نفعل في اتجاه خير الإنسان فحسب، إنّما ينبغي علينا التفكير أيضا في خير الأشياء الخارجة عنّا، لأنها هي ما بها يكون وجودنا ممكنا، وما بدونها قد نتحوّل إلى عدم (25).

إنّ مبدأ **المسؤولية** إذن يشتقّ دلالته من تصوّر أنطولوجي عام يؤسسه جوناس على أولوية قطعية مطلقة للأمر التالي:

"إنّ إنسانية ما تكون". لكن أي تصوّر للإنسانية يعمل في اتجاهه مبدأ المسؤولية؟ من المسؤول فينا وأيّها السائل؟ هاهنا نعثر على إجابة لجوناس اعتبرها النقّاد والمفكّرون بعده ثغرة أساسية في تصوّره لإتيقا المسؤولية. ذلك أنّ المسؤولية عنده إنّما هي علاقة قائمة على عدم التماثل بين السائل والمسؤول: إنها مسؤولية الأنا تجاه آخر لا ينبغي عليّ أن أطالبه بمسؤولية مماثلة. إنّ الآخر الذي أسأل عنه لا يماثلني فهو ليس بعد أنا، لأنّ هذا الآخر لم يوجد بعد، إنّه يسكن المستقبل وأنا فقط من ينبغي أن يعمل في اتجاه ضمان وجود هذا الآخر في المستقبل. إنّها مسؤولية تجاه الأجيال اللاحقة، أي تجاه المستقبل. إلاّ أنّ هذا المستقبل لم يوجد بعد.

هل هي مسؤولية تجاه اللاوجود؟

جوناس يجيب من دون تردّد "بل إنّها مسؤولية تجاه الوجود نفسه" (26)، أي تجاه شرط إمكان الوجود في المستقبل: هي إذن مسؤولية أنطولوجية وليست محض

واجب صوري أخلاقي متعالي. ويميّز جوناس في سياق هذا التصوّر الأنطولوجي بين ثلاث أنماط من المسؤولية:

- المسؤولية الطبيعية وهي مسؤولية الآباء على أبنائهم.
- المسؤولية التعاقدية: أي القائمة على عقد من قبيل ذلك القائم بين الموظّف وصاحب العمل.
- والمسؤولية السياسية وهي مسؤولية السائس على المسوس ضمن المجتمع المدني (27).

لكن أي الأنماط يصلح نموذجا للمسؤولية الأنطولوجية التي يبحث عنها جوناس؟

إنّه نمط المسؤولية الطبيعية أي مسؤولية الآباء على أبنائهم. فما من مسؤولية أخرى تماثلها أصالة أنطولوجية فهي مسؤولية الإنسان/الأب تجاه الطفل أي تجاه إمكانية الحياة نفسها في طابعها الهشّ وقابليتها للضرر والزوال. إنّها مسؤولية قائمة على عدم التماثل ما بين السائل (الإبن) والمسؤول (الأب) (28).

هكذا يظهر جوناس أنّ نموذج المسؤولية الأصيل إنّما يتحلّى أمام أعيننا في الطبيعة نفسها، فلم نبحث عنه بعيدا و لم نفرّط فيه إذن؟.

إنّ إتيقا المسؤولية لا تبحث إذن عن موضعها النموذجي في العلاقات بين كهول راشدين ذوي ذوات متماثلة وحقوق متساوية، إنّما تستقي نموذجها من العلاقة التي وهبتها لنا الطبيعة بين الآباء وأبنائهم.

لكن إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار شعوب برمّتها أطفالا/أبناء لساسة/آباء لهم... وأيّة أبوّة سياسية لا زالت ممكنة في حضارة طلّقت هذه الأشكال من الوصاية والعبودية للنوع البشري منذ قرون من الزمن؟

3- اتيقا الخوف من المستقبل:

يتعلق الأمر بالمبدأ المنهجي الأساسي الذي تقوم إليه اتيقا المسؤولية: أي مبدأ استكشافية الخوف وهي فرضية عمل أساسية عليها ينفتح الكتاب (1979) وإليها ينتهي. تتمثل هذه الفرضية في الانطلاق من استباق وتنبؤ بالكارثة من أجل اتخاذ الوجهة الكفيلة باجتناب وقوعها. هذا المعنى يأتي جوناس على ذكره على امتداد الكتاب في صياغات مختلفة نذكر أهمها:

- أن تنبّأ بما سيحدث للإنسان- من جرّاء هذه التكنولجيا العمياء- من تشويه وفساد هو وحده الكفيل بأن يهدينا إلى مفهوم الإنسان القادر على وقايتنا من هكذا كارثة (29).
- طالما بقي الخطر لدينا أمرا غير معروف، فإننا سنبقى على جهل بما ينبغي حمايته و لم ينبغي علينا ذلك: فعلى عكس كل منطق وكلّ منهج، فإنّ المعرفة في هذا المجال (الاتيقيي) تنبع ممّ يضادّ ذلك الذي ينبغي علينا أن نحمي أنفسنا منه.
- فالتعرّف على الشرّ إذن لأيسر لدينا من التعرّف على الخير.. إنّ الشرّ لهو الأكثر ظهورا وكثافة وهو بذلك أكثر إحراج لعقولنا من الخير. وربّما يكون بوسع الإنسان أن يعيش في غياب الخير الأسمى، لكن ليس بوسعنا أن نحيا في حضور الشرّ الأسمى. إنّ تخمينا وتنبؤا سيّئا لأكثر نجاعة لنا ههنا من أي معرفة بالخير والعدل والقيم النبيلة.
- وبالتالي إنّ مغامرة التكنولوجيا بما فيها من مخاطرة قصوى تتطلب إذن مجازفة تفكير قصوى في حجمها.

ماذا نفهم من "استباق الكارثة" الذي يعوّل عليه جوناس بوصلة تهتدي بها اتيقا المسؤولية؟ هي ضرب من حالة الاستنفار القصوى التي تخلفها هذه النظرية الاتيقية في اتجاه إنذار للإنسانية وإقناع لرجال السياسة بضرورة الوعي بالخطر المحدق بحضارة عصر التقنية، وكأننا أمام بيداغوجيا للأطفال.

إنّ الخوف ههنا يكفّ عن أن يكون مجرّد حالة نفسية فردية، ويكفّ الخوف أيضا عن أن يكون خوفا من المرض، أو من الألم أو من الموت أو من الفشل... أو من أي سبب شخصي.. إنه خوف كوني من النتائج المجهولة للتكنولوجيا الحالية التي تهدّد الحياة على الأرض... هو خوف من المستقبل.

لذلك فالمهمة الأولى لاتيقا أصيلة هي الكشف عن المخاطر التي يتضمّنها التطوّر التقني. وجوناس هنا لا يتحدث عن الاستعمالات السيّئة للتكنولوجيا بل وأيضا عن استعمالاتها الحسنة فهي تتضمّن هي الأخرى أخطر المخاطر. إنّ الخوف ههنا يصير إلى أداة معرفة: مثال ذلك ظاهرة الاستنساخ: انطلاقا من هذا الاكتشاف يكتشف الإنسان فجأة قيمة أن يكون كائنا من أجل ذاته (لا من أجل

غيره).. إنّ تحوّل الإنسان إلى موضوعة تكنولوجية أمر على خطر عظيم... يعطي جوناس على ذلك ثلاث أمثلة: الاختبارات الخاصة بعلم الوراثة، مراقبة السلوك والتمديد في الحياة (30).

II- اتيقا المستقبل ما بين يوطوبيا بلوخ وجينيالوجيا نيتشه:

إنّ كتاب "مبدأ المسؤولية" وإن استقى شروط إمكانه من الحضارة التكنولوجية الحالية فإنه كتاب يريد صاحبه مصمّما مثاليا أوحدا لاتيقا المستقبل. لكن كيف يحدّثنا جوناس عن المستقبل؟ يتعلّق الأمر بالتبشير لمستقبل من دون يوطوبيا أي من دون حلم ولا أمل. وماذا يتبقّى حينها من المستقبل غير الخوف من الكارثة أو انتظار العدم؟

لقد صاغ جوناس كتابه إذن على منوال عنوان كتاب "مبدأ الأمل" لأكبر العقول المصمّمة لليوطوبيا الحديثة أي أرنست بلوخ. "فمبدأ المسؤولية" هو إذن الردّ المباشر على اليوطوبيا الماركسية التي يمثلها أرنست بلوخ في تصوّره للمستقبل بوصفه قائما على مبدأ الأمل.

لكن لماذا الماركسية؟ ولماذا أرنست بلوخ نموذجا؟ عن السؤال الأول يجيب جوناس: "لأنّ اليوطوبيا هي الروح الأكثر حميمية للماركسية، ولأنها إذن صناعتها الأكثر نبلا وبالتالي الأكثر خطورة" (31). أمّا عن أرنست بلوخ فهو - وفق تأويل جوناس - الماركسية نفسها: فمن يعرف كتابه "مبدأ الأمل" لا يحتاج إلى معرفة أكثر عن الماركسية برمّتها. إنّ "مبدأ الأمل" لبلوخ هو في تأويل جوناس له العبارة النموذجية عن الرؤية التقدّميّة للعالم. وإن أرنست بلوخ لهو عند جوناس "فيلسوف اليوطوبيا بامتياز" (32).

فيم تتمثل هذه اليوطوبيا الماركسية التي يعتبرها جوناس أخطر فلسفة حدّثت عن المستقبل؟

إنّها الفلسفة التي أخذت على عاتقها مهمة الدفاع عن المساواة بين البشر وعن تحقيق مجتمعات لا طبقية شرطا وأفقا لخير الإنسان وسعادته في المستقبل.

إنها بذلك يوطوبيا تقوم - في اعتبار جوناس - على مبدأ الأمل الحالم بمستقبل أفضل في مجتمع بلا طبقية. وبردّ كل الماركسية إلى كتاب بلوخ "مبدأ الأمل" أي

إلى يوطوبيا حالمة، يختزل جوناس، اليوطوبيا في مجرّد قيمة سيكولوجية تستهوي أعدادا كبرى من البشر وتدفعهم إلى الفعل والتضحيات. إنّ اليوطوبيا إذن حلم أطفال ينبغي أن نستيقظ منه من أجل الدخول في سنّ الرشد (33).

لكن أي بديل يقدّمه لنا جوناس لهذه اليوطوبيا القائمة على إيديولوجيا التقدّم؟ تصوّر لمستقبل تهدّده الكارثة. إنه يدعونا بذلك إلى التخلّص من الأمل للتلبّس بالخوف والرعب واليأس. إنّ منظّر إتيقا المستقبل إنّما يستبدل هاهنا قيمة سيكولوجية موجبة وناجعة هي قيمة الأمل، بقيمة سيكولوجية سالبة ومدمّرة وسوداوية. أوليت أحاسيس الخوف والرعب واليأس غير مشاعر ارتكاسية قد لا تبقى من النوع البشري غير الانتحاريين والعدميين؟ وماذا يكون المستقبل من دون أمل غير مستقبل بلا أفق؟

أمّا لو قرأنا مشروع هانس جوناس لاتيقا المستقبل بعيون نيتشوية لما انفضحت أمامنا هذه الاتيقا ومن دون أية شفقة، فنيتشه يمقت هذا الإحساس مقتا رهيبا... إنّ اتيقا المستقبل هاهنا والتي تقوم على مبدأ المسؤولية تؤول في تأويل نيتسوي إلى اتيقا الخطيئة وتأثيم البشر ويظهر لنا جوناس حينها في جلباب كاهن يهودي مازال يعدّ ما تبقى في جرابه من صكوك الغفران. وهانس جوناس في كل ذلك إنما هو على علم راسخ برأي صاحب جينيالوجيا الأخلاق في مفهوم المسؤولية. لذلك نرى جوناس لا يقحم نيتشه في خطة كتابه إلا عرضا: فهو لا يأتي على ذكره إلا في بعض صفحة يتيمة وفي سياق سالب خاص بتكنيس اليوطوبيا من أفق اتيقا المستقبل. ونيتشه يظهر في استراتيجية استعمال جوناس له وسيلة لإسكات صوت اليوطوبيا: إنه الفلسفة المضادّة لكل يوطوبيا، وذلك عن طريق المفهوم النيتشوي للإنسان الأسمى أو للإنسان القادم... إنسان لا يؤمن نيتشه نفسه بإمكانية ظهوره في تاريخ كوني مستقبلي أو في حالة نهائية تكتمل فيها سعادة البشر... إنما الإنسان الأسمى هو الإنسان نفسه الذي يبحث باستمرار عن تجاوزه لنفسه إلى ما لا نهاية وضمن أفق انفتاح لا متناهي...(34).

إلا أنّ فلسفة نيتشه المضّادّة لليوطوبيا تنتهي في تأويل جوناس إلى فلسفة لا تؤمن بالمستقبل، لذلك يفضّل جوناس يوطوبيا ماركسية تأمل في المستقبل على جينيالوجيا نيتشه التي تهدف إلى إقتلاع كل فلسفات الأخلاق من جذورها الأولى،

مشتغلة بذلك في أفق فلسفة أبعد من الخير والشرّ. ولا نعلم بأيّة حجّة فلسفية أدخل جوناس إذن فلسفة نيتشه في أفق أخلاق المسؤولية والحال أنه يعلم جيّدا أنّ نيتشه فلسفة مضادّة لمشروعه برمّته وذلك لسببين: أنّ نيتشه لا ينخرط البتّة في أيّة حملة من حملات التبشير بالمستقبل: ماركسية كانت أو لاهوتيّة.

ولأنّ نيتشه هو العدوّ اللدود لفلسفة المسؤولية أنه "فيلسوف اللامسؤولية" بإطلاق - كما يصرّح بذلك جوناس نفسه. إنّ نيتشه ينقد المسؤولية بوصفها اختراعا كهنوتيا وبوصفها نابعة من الإحساس بالخطيئة أي بوصفها نابعة من القوى الارتكاسية. إنّ المسؤولية تبدو في جينيالوجيا نيتشه إذن قيمة عدمية ينبغي تحطيمها في اتجاه التطهّر منها بواسطة لا مسؤولية مرحة.. ضدّ هذا العقل صاحب "الرؤى الحالمة" (35) يسعى هانس جوناس إلى تاسيس الاتيقا على أنطولوجيا المسؤولية، لكن أي مسؤولية يجذّرها جوناس من جديد في عمق الوعي البشري... وأية عودة يسجّلها شبح الكاهن ضدّ إمكان الإنسان الأسمى الذي يخلق قيمه بنفسه؟!

إنه ما بين عدميّة نيتشه وأنطولوجيا جوناس يجد كانط مكانه والواجب الأخلاقيّ منزلته في مقابل مبدأ المسؤولية، وهو الأمر الذي حدا بجوناس نفسه إلى التعبير عن اتيقا المستقبل في لغة الأمر القطعي الكانطي.

إنّ الواجب الخلقي مهما كانت عيوبه التي أحصاها الفلاسفة وخاصة لكونه مجرّد صياغة صورية وخالية من العلاقة بالإمبيري الحدثي البشري، إنما يبقى واجبا نابعا من شروط إمكان الإنسان نفسه بوصفه قدرة على الفعل والتقدم نحو مملكة الخير الأسمى. وإنّ مفهوم المسؤولية الذي يدّعي جوناس بأنه من نحته الخاص إنما نعثر عليه لدى كانط نفسه (36). لكن كانط اجتنب هذا المفهوم وفضّل تأسيس الأخلاق على مبدأ الواجب الذي يتجذّر في صميم الطبيعة البشرية نفسها، بدلا عن مبدأ المسؤولية الذي يعوّل جوناس على وجوده لدى بعض المثقفين والساسة.

فإذا كان كانط قد رفض أن يؤسس الأخلاق على مبدأ المسؤولية، فلأنه يعرف جيّدا أنّ المسؤولية مفهوم ديني يؤثّم البشر ويجعلهم دوما في وضع الخطيئة والوعي التعيس. وكانط صاحب الجغرافيا الأولى للعقل البشري يحرص شديدا على أن يبقى للدين ماله وللفلسفة ما عليها وهو معنى استعماله للمفهوم الفلسفي للشرّ الجذري بدلا عن مفهوم الخطيئة حينما كان بصدد بناء فلسفته في الدين (37).

ويمكن إحصاء نقاط الفرق ما بين أخلاق الواجب واتيقا المسؤولية فيما يلي.

1. هو الفرق بين الواجب الذي ينبع من الإنسان بوصفه مشرّعا لأفعاله لأنه يستوفي ماهيته من حريّته والمسؤولية التي تؤثّم من دون اعتراف بأية حرية للإنسان.
2. هو الفرق بين فلسفة الأمل في تقدّم الإنسان نحو السعادة والفضيلة واتيقا الخوف من الكارثة.
3. هو الفرق بين فلسفة الإنسان واتيقا الرعاع.

ففي مقابل تصوّر كوارثي للمستقبل وللعلم الحديث وبدلا عن لوحة سوداوية لا تؤدي إلاّ إلى السقوط في أشكال العدمية والتطرّف أليس يكون النموذج الكانطي الذي حرص دوما على المصالحة ما بين البعد المتعالي للإنسان وبعده التاريخي (38)، نموذجا كفيلا بأن يوجّه أنظارنا إلى المستقبل وجهة أكثر إيمانا بالإنسان وأملا في مستقبله؟

III – إتيقا المسؤولية:

بوسعنا أن نجمّع **اتيقا المسؤولية** في القضايا التالية:

1. انّ الأطروحة الجوهرية لمشروع اتيقا المسؤولية تجد نقطة انطلاقها في مفهوم الكارثة التي صارت تهدد مستقبل الانسانية بعد الأزمات الايكولوجية التي بات العقل البشري يعيشها منذ قرن من الزمن.. لقد صارت كل وعود التكنولوجيا المتقدمة الى وعيد وتهديد لمستقبل الكون برمته.. ذاك هو الانذار الفلسفي الذي حرّك اتيقا المسؤولية لجوناس.. لا تفكّر الفلسفة هنا والنفس مطمئنة والروح الفلسفي سعيد بتأمّل أفكاره السماوية.. انّما الفلسفة اهمام وهمّ وانشغال بوضعية حضارية مستحيلة تدفع بالعالم الى الكارثة. انّ مشروع التكنولوجيا الحديثة ليس في جوهره غير مشروع اخضاع غير مشروع للطبيعة لغايات الانسان.. وهو مشروع تحول شيئا فشيئا الى استنزاف لخيرات الأرض واستيلاء على امكانيات الحياة.. لقد تحول حلم ديكارت السيطرة على الطبيعة الى كابوس الخوف من الكارثة..

انّ المقدرة الهائلة التي أدركها انسان الحضارة التكنولوجية الحديثة تقتضي ضرورة التفكير بمفهوم جديد للمسؤولية تجاه الطبيعة وتجاه مستقبل الانسانية معا. وفي الحقيقة انّ ما حدث ليس مجرّد تغير طارئ على علاقتنا بالطبيعة.. بل الحكاية أعمق بكثير.. ثمّة تحول عميق على ماهية الفعل البشري نفسه.. لقد انتصر فينا الانسان الصانع على الانسان العاقل.. وتبعا لذلك تحولت علاقتنا بالطبيعة في عصر التقدم التكنولوجي من موضوعة اعجاب استطيقي الى ظاهرة ايكولوجية قابلة للضرر هشّة قابلة للتشويه والاندثار.. ما حدث اثر التقدم التكنولوجي الباهر هو انقلاب الصناعة على الصانع وسمو الانسان الصانع على الانسان العاقل.. وما ينبغي علينا هو ارجاع الأمور الى نصابها أي اختراع "تقنية بشرية عاقلة" في حجم الصناعة التكنولوجية وفي قوتها المدمرة.. وذاك هو معنى" اتيقا للمسؤولية من أجل الحضارة التكنولوجية".

وفي هذا السياق لا يفوتنا أن نشير الى أنّ جوناس انما يشتغل على مشروع يبدو أنّه بقي ثغرة لدى معلّمه الفيلسوف هيدغر.. حيث شهد القرن العشرين الى حدود السبعينات نوعا من تحييد المسألة الاتيقية.. وهو ما يقره هذا النص لهيدغر من رسالة في الانسانوية: "نحن لم نتفكّر بعدُ في ماهية الفعل على نحو حاسم كفاية، فانّ المرء لا يعرف الفعل الاّ من حيث هو ما يُحدث مفعولا. أمّا فعليّته فتُقدّرُ بحسب منفعته.أن ننجز يعني: أن نبسط شيئا ملء ماهيته، أن نبلغ اليها، فليس يُنجز بذلك على وجه الخصوص الاّ ما يكون بعدُ. والحال أنّ ما "يكون" قبل كل شيء هو الكينونة. انّ الفكر ينجز نسبة الكينونة الى ماهية الانسان. وهو لا يصنع هذه النسبة ولا يحدثها. بل الفكر يرفعها فحسب الى الكينونة، بوصفها ما هو موكّل به هو ذاته من قبل الكينونة. رُبّ هبة تكمن في أنّه انّما في الفكر تأتي الكينونة الى اللغة. فانّ اللغة هي مسكن الكينونة. وانما في هذا السكن يقيم الانسان.."(ترجمة فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، جداول 2011).

2. لا يتعلق الأمر بالمسؤولية في المعنى التقليدي للعبارة من نوع تلك التي ترتبط بالملكية أو بضرورة اصلاح أذى أُلحق بالغير، أي بالمسؤولية بماهي مبدأ للعدالة الطبيعية.. انّ مفهوم المسؤولية لن يكون البتة من هنا فصاعدا في علاقة

بالأشخاص انّما هو في علاقة بالانسانية برمتها بل بالطبيعة تحديـــدا وبجملـــة العالم اطلاقا.. انّ مبدأ المسؤولية الذي أراده جوناس هو تحديدا أمر أخلاقـــي قطعي ملزم مطلق وكوني.. انّه نوع من المصالحة بين اتيقا المبـــادئ واتيقـــا النتائج التي ميّز بينهما ماكس فيبير في كتابه العالم والسياسي معتبرا أنّ: كـــل مجال الفعل البشري يمكننا أن نردّه الى قاعدتين متناقضتين: امّا أن نفعل مـــن دون احتساب لنتائج أفعالنا أو أن نفعل اثر حساب دقيق لنتائج أفعالنا.. هو الفرق بين سلوك المحتجّ والمعارض والنقابـــي وأفعال يريدها فيبير مسؤولة منذ البداية عن نتائج أفعالها...

3. لا فاصل من هنا فصاعدا بين الخوف على الانسان والخوف على الطبيعة.. اذ لا امكانية لبقاء الانسان من دون المحافظة على مسكنه الأصلي أي الأرض.

ان جوناس يريد بذلك توجيه عقل الانسان الحالي الى منطقة مغـــايرة للأفـــق الحداثي: اذا كانت العصور الحديثة منذ قرنين من الزمن قد اشـــتغلت علـــى فلسفات لضمان حقوق الانسان وتحصينه بوصفه وفق تشخيص كانط "غاية في حدّ ذاتها" فانّ القرن العشرين مطالب بالتفكير في فلسفة تضمن حقـــوق الطبيعة بما هي شرط امكان استمرار الانسانية نفسها.. لا مســـتقبل علـــى الأرض بدون ضمان استمرارية الأرض نفسها..

4. انّ مشروع اتيقا المسؤولية لهانس جوناس هو نوع من ردّة الفعل الفلســـفية على كتاب ارنست بلوخ بعنوان "مبدأ الأمل.. وهو في ذلك انما يختصم رأسا الى اليوطوبيا الماركسية عبر ارنست بلوخ.. يتســـائل جونـــاس في بعـــض صفحات الكتاب" أيّها أقدر على المراهنة ضدّ الخطر الذي يتهـــدّد وجـــود انسان عصر التكنولوجيا؟" يجيبنا بأنّ "مبدأ الأمل لارنست بلوخ هو بمثابـــة العبارة الأساسية التي تعبّر عن الرؤية التقدّمية للعالم".. ويضيف أنّ "ارنســـت بلوخ هو اليوطوبـــي بامتياز".. لكن هل مازالت اليوطوبيـــا قـــادرة علـــى مواجهة خطر التكنولوجيا الحديثة؟ يعتبر جوناس أنّ الماركسية هي يوطوبيـــا من نوع خاص.. بل هي "الوريث الشرعي للاديان".. أو هـــي "آخرويـــة جديدة "(ص 195). ورغم اشتراك جوناس مع الماركســـية في تشخيصـــها لدلالة الحضارة التكنولوجية بوصفها تقوم على شطط الرأسمالية فانّه يـــدعو

هذه الفلسفة الى ضرورة التخلي عن النفس اليوطوبـــي لأنّه غير قادر علـــى مواجهة مخاطر التكنولوجيا الحالية.. على الماركسية أن تتحول من دور المنقذ من كابوس الرأسمالية الى دور من يمنع الأذى عن الانســـانية ومـــن يكتفـــي بالاستباق على الكارثة.

ضدّ مبدأ الأمل الحالم بمستقبل أفضل وبمجتمعات لاطبقية يقترح علينا جوناس مبدأ المسؤولية الذي يبكّت اليوطوبيا من أجل مسؤولية فعلية تاريخية وناجعة وكفيلة بضمان وجود البشر في العالم وبضمان امكانية المستقبل. انّه يعتبر أنّ "خوفا منّزها عن المنفعة خير من أمل لا ينفع" (ص 196)

6. يعترف جوناس بأنّ اليوطوبيا قيمة سيكولوجية هامّـــة وناجعـــة في التعلـــق **بالمستقبل وذلك لأنّها تستهوي البشر وتدفعهم الى الفعل والتضحية.. ومع ذلك** فهو ينبّهنا الى ضرورة التحرر من الأسطورة من أجل حمايـــة الوجـــود البشري.. لقد آن الأوان أن تعي الانسانية بضرورة التحرر من هـــذا الحلـــم الماركسي المراهق القائم على الأمل في مستقبل أفضـــل.. وذلـــك أنّ هـــذه اليوطوبيا مثلما أنجزها كتاب مبدأ الأمل لارنست بلوخ انّما هـــي قائمـــة في جوهرها على الحلم التنويري لايديولوجيا التقدم..أمّا وقد صار مستقبل البشر مهدد بالكارثة اثر الأزمة الايكولوجية الحادة فعلينا تغيير خطّتنـــا في تنضـــيد امكانية أن يكون لنا مستقبل أصلا.. مع اتيقا المسؤولية لهانس جوناس لم نعد بحاجة الى يوطوبيات حاملة بالتقدم انما نحتاج بالأحرى الى تدرّب عسير علـــى ضرب من المسؤولية ازاء شروط امكان الحياة على الأرض..

7. ازاء الكارثة نحن نحتاج الى استكشافية الخوف بدلا عن الحلم الرومانسي.. تلك هي الفرضية الكبرى التي توجّه مشروع اتيقا المستقبل لهانس جوناس.. انّ مـــا يسميه جوناس "استكشافية الخوف" هو الفكـــرة الناظمـــة لمشـــروع مبـــدأ المسؤولية.. وذلك يعني تحديدا أنّ الأمر يتعلق بتأويلية مغايرة للانســـان نفســـه بوصفه لم يعد ذاتا حرّة مستقلة كونية وقادرة على التوجه نحو الخـــير الأسمـــى بمجرّد قانون وحيد لأخلاق الواجب والضمير الخلقي والارادة الطيبة.. بل صار مسؤولا الى حدّ النخاع مورّط الى حدّ اللعنة بما ترتب عن العقل التكنولـــوجي المعاصر من تهديد لامكانية استمرار النوع البشري نفسه. استكشافية الخـــوف

تعني في هذا السياق تحديدا مهمّة جديدة للفلسفة هي: استشعار الآثار الكارثية البعيدة للتكنولوجيا المتقدمة والاستباق عليها والتنبيه على مخاطرهـا قبـل أن تقع..أنطولوجيا كاملة لمستقبل يقرئه الفيلسوف بعيون الخوف على الانسـان من شرّ أفعاله بدلا عن عيون التأمل الفارغ لميتافيزيقا لم تعد تصلح لأحد.. انّ الخوف على مستقبل البشر والطبيعَة وحده كفيل بأن يدفعنا الى الفعل والتوثب نحو ما بوسعه أن يدفع الأذى عن حضارة تهدد الانسان بالانقراض.. وحـده الخوف الاتيقي كفيل بأخذ مصير العالم مأخذ الجدّ.. لكن علينا أن ننبه علـى مفهوم هذا النوع من الخوف الفلسفي.. انّه خوف استكشافي أي فرضي خيالي يستفزّ ويستشعر عن بعد، وينذر وينبّه على الخطر المحدق.. وهو خوف لـيس فيه أيّ مشاعر ارتكاسية أو وعي تعيس أو قيم عدمية سالبة من قبيل التبكّي أو اليأس أو التشاؤم أو الشفقة.. الخوف الاستكشافي الذي يقصده جوناس هـو خوف روحيذ فلسفي مسؤول وليس هو بالخوف النفسي على طريقة التصور الذئبـي الذي قدمه هوبز للانسان.. فالشرّ الذي يهدّد الانسانية الحالية لـيس هو في شيء بالشرّ الكامن في طبع البشر، انما يتعلق الأمر بشرّ خيالي لكنه ممكن الوقوع وهو يهدد فعلا امكانية المستقبل عينها..

8. انّ اتيقا المستقبل لهانس جوناس هي اتيقا للحيـاة منفتحـة علـى البعـد الايكولوجي وهي بذلك تتّخذ من مطلب "البقـاء" بـدلا عـن "حُسـن البقاء"واجبا أوّلا لها. لذلك فليس من حقّ انسـان الحضـارة التكنولوجيـة المتقدمة أن يستعمل أيّ شيء من شأنه أن يدمّر امكانية الحياة علـى الأرض. انّ ما يلزمنا لردع الجنون التكنولوجي الطافر والمسعور هو بحسب جونـاس القطع مع الرأسمالية واستعادة بعض من مبادئ الماركسية مع التحـرر مـن يوطوبيا ارنست بلوخ لطابعها الاسكاتولوجي المشطّ.

9. ورغم ذلك لا يتعلق الأمر في هذا المشروع الفلسفي لاتيقا المسؤولية لهـانس جوناس بالتشكيك في أهمية مكاسب العلم الحديث انما بالتنبيه علـى مخـاطر تطبيقاته التكنولوجية.. لذلك يراهن جوناس لا على تحطيم العقل التكنولوجي بل على تغيير جذري لماهية الفعل البشري نفسه.. رُبّ تغيير يقتضي ضرورة اعادة النظر في ماهية السياسة نفسها.. غير أنّ ما يستطيعه الفيلسوف لـيس

تغيير الساسة ولا أن يصبح هو السائس لشؤون البشر بل بوسعه فحسب التفكير بأمر قطعي للمسؤولية.. على شاكلة الأمر القطعي الكانطي.. لكن في حين يقول الأمر القطعي للواجب الكانطي "اعمل بحسب ما يتفق مع القاعدة التي تمكّنك من أن تريد لها أن تكون في نفس الوقت قانونا كونيا" فانّ الأمر القطعي الأنطولوجي للمسؤولية يصوغه جوناس كما يلي: "اعمل بالطريقة التي تكون فيها نتائج عملك متلائمة مع استمرارية حياة بشرية أصيلة على الأرض".(ص 30.)

ويبدو أنّ كانط هو أول فيلسوف كان قد قرأه جوناس في حياته الفلسفية.. حيث صرّح في أحد أعداد مجلة الدراسات الفينومينولوجية ما يلي: "لقد كانت قراءتي الفلسفية الأولى و لم أعد أذكر وفق أيّة صدفة سعيدة، هي قراءتي لكتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط، حيث اعتقدت حينها أنّي بصدد العثور على ايتوس للأنبياء بما هو مذهبا عقليا".. ويبدو حسب هذا التأويل الذاتي لجوناس أنّ أخلاق كانط كانت بمثابة الاستهلال الذي دفع بهذا الفيلسوف الى أخذ الفلسفة العملية مأخذ الجدّ..

10. وعلينا أن ننبه ههنا اذن على أنّ هذا المشروع الاتيقي لهانس جوناس انما يتموضع في منزلة وسطى بين ميتافيزيقا الأخلاق لكانط وجينيالوجيا الأخلاق لنيتشه..أي بين التأسيس الميتافيزيقي الترنسندنتالي اللاتاريخي لأخلاق الواجب وجينيالوجيا نيتشه المزعزعة لقيم الخير والشرّ بوصفها "أخلاقا للعبيد".. وبخاصة فضح نيتشه العميق للمثل التنسكي للكاهن اليهودي الذي يجعل من قيمة المسؤولية قيمة ارتكاسية عدمية... جوناس يستعيد قيمة المسؤولية ويحررها من التأويل العدمي التهريجي لنيتشه العابث بكل ما له علاقة بالضمير الكئيب وبمحبة العدم.. والجدير بالذكر أنّ جوناس يغيب نيتشه تماما من مشروعه ولا يأتي على ذكره الا في مرة يتيمة على طول الكتاب وعرضه.. فنيتشه في اعتبار جوناس لا يؤمن بالمستقبل لذلك فهو لا يصلح في أفق اتيقا الخوف على المستقبل.. وكأننا بجوناس يردّ في حركة فلسفية خفية وبانفعال يهودي على موقف نيتشه من الكاهن ومن صناع اللاهوت وقيم الضغينة والخطيئة والعقاب والثواب..

11. يتعلق الأمر اذن بمشروع فلسفي اتيقي سياسي عميق يستشعر الخطر الذي يهدد الحضارة التكنولوجية ويستنفر الساسة والمشرعين والحقوقيين نحو نوع من المسؤولية الأنطولوجية ازاء مستقبل البشر ومصيرهم وعالمهم.. نحن اذن ازاء نوع من السياسة الكبرى للعالم وفق عبارة شهيرة لنيتشه يكون فيها الفيلسوف طرفا مسؤولا على المستقبل.. وهو مشروع فلسفي يمتدّ الى التفكير بمسائل بيواتيقية وطبية بعيدة المدى من جنس "مسألة تمديد الحياة" وماهية الموت ومعنى الشيخوخة والموت الرحيم والاستنساخ.. الخ. ان نظرية المسؤولية تبدو لنا اذن بمثابة نوع من البيداغوجيا الفلسفية للأطفال أرادها صاحبها استنفارا وتحفيزا للهمم المسؤولة مراهنا في ذلك على أمر أنطولوجي يعلو ولا يُعلى عليه: ضرورة المحافظة على الوجود البشري وبالتالي على الوجود بعامة.. انّ "نعم" الأنطولوجية هي بمثابة الواجب الاتيقي الأول..

IV – حدود مبدأ المسؤوليّة في أفق الإتيقا المعاصرة:

يمكن أن نرسم حدود **مبدأ المسؤوليّة** لهانس جوناس من جهات أربع هي نفسها: تخوم لمساحة جملة الدلالة الممكنة لهذا المشروع (39):

1. أمّا الجهة الأولى فتتعلّق بطبيعة هذه الإتيقا بوصفها تنتمي إلى جنس المشاريع التأسيسية الكوينية المطلقة للفعل البشري. أن مشروع جوناس مازال يعتقد في إمكانية التأسيس للإتيقا تأسيسا ميتافزيقيا كونيّا مطلقا، وهو معني عودته إلى كانط متملّكا لصياغته المتعالية لمبدأ أخلاقي مطلق يعتقده جوناس كفيلا بتوجيه ناجع للفعل البشري المدجّج بآخر تكنولوجيا العصر الحالي. لقد كان جوناس يعتقد أنّ إتيقا في ضخامة التكنولوجيا الحالية ينبغي أن تؤسّس بصفة مطلقة وكونية ضمن "الميتافيزيقيا بوصفها مذهبا في الوجود"(40). إلاّ أن تأسيسا فلسفيا عقليا وكونيا صار اليوم أمرا قابلا للنقد بل هو ينتمي إلى عصر كلاسيكي تجاوزته كبار العقول الفلسفيّة المعاصرة تلك التي يسكت عنها جوناس إهمالا أو تجاهلا أو لا مبالاة – وكلّها لا تبرّأ ذمّته بأي حال من الأحوال – ونذكر من هذه العقول: فيتنقنشتاين وما يسمّى بالتذويب اللغوي الميتافيزيقا، هيدجير وما يسمّيه بتحطيم تاريخ الأنطولوجيا، دريدا ومشروع

تفكيك الأنطولوجيا. وأمّا من لا يزال ينخرط ضمن مشاريع التأسيس للفعل البشري من جنس كارل أوتو آبل فإنّ مشروعه الإتيقي ينبني على الاعتراف بطبيعة حوارية حجاجية بيذاتية لكلّ معقولية ولكل خطاب بشري. وهنا تظهر إتيقا جوناس في مرآة إتيقا آبل ضربا من المناجاة الذاتية المغلقة على نفسها وعلى فرضياها الكلاسيكية التي تجاوزها الزمن المعاصر للفلسفة. فبالرغم من أهميّة نظرية المسؤولية التي يعتبرها آبل من أهمّ المشاريع الإتيقية المعاصرة التي ينبغي أخذها "مأخذ الجدّ" (41) فإنّ إتيقا جوناس التي تعتقد في إمكانية استنباط الواجب من الوجود إنّما تسقط في مغالطة منطقية وهي بذلك تنتهي في عيون آبل إلى إتيقا غير قادرة على استيفاء تأسيس للفعل البشري.

وهنا نشهد كيف تتجاوز إتيقا آبل، التي تعتبر نفسها إتيقا للنقاش مقترنة بالبعد التاريخي للمسؤولية، إتيقا المسؤولية لجوناس التي سقطت في ضرب من "الميتافيزيقا الدغمائية. (42) يعتبر آبل إذن إتيقا جوناس، وإن كانت تكمل إتيقا المبادئ الكانطية وذلك من جهة إضافة عنصر التاريخ الذي بالغ كانط في إهماله، إلاّ أنّها من جهة التأسيس لمبدأ كونية العدالة، تأسيسا متعاليا وحراً من الميتافيزيقيا في آن معا، تسقط هذه الإتيقا فيما قبل أفق الأخلاق الكانطية (43).

2. أمّا العيب الثاني فينكشف في تصوّر جوناس للطبيعة بوصفها منظومة من الغايات: وهنا ينكشف مشروع جوناس مرتدّا بنا إلى تصور مضادّ للتصور الحديث للطبيعة: فالطبيعة مأخوذة ههنا في معنى أرسطي حسمت فيه الفلسفة الحديثة منذ ديكارت وكانط وهيجل وحتى كانط الذي خصّص للغائيّة كل القسم الثاني من **نقد ملكة الحكم** (1790) فإن الغائية عنده بقيت في مستوى قرار متعالي لمتافيزيقيا "كما لو أنّ" حيث يكون للغائية ضربا من المنزلة التي للأفكار الناظمة في مجال العقل النظري.

3. أمّا العيب الأساسي لإتيقا المسؤولية فهو التصوّر الكوارثي الذي يتبنّاه جوناس للتكنولوجيا الحالية. حيث يبدو جوناس وكأنّه لا يدرك أو هو لا يريد أن يدرك غير الوجه السلبي تماما من التقدم التكنولوجيا لعصر التقنية، لنفرض أنّه أقنعنا بذلك فلم يرفض أن يرى في الكارثة والهوّة والعدم جزءا من ماهية الإنسان ومن نمط إقامته في العالم بوصفه كائنا قادرا على تحمّل وجوده وعلى

تغييره بكلّ حرية؟ أليس الإنسان ضربا من التناقض ما بين القدرة على الوجود وعلى العدم والكارثة في آن؟ لم لا نتركه إذن يعيش مغامرة الحلم والكارثة؟ لم نفرض عليه منطقا لمسؤوليّة تجد نموذجا في وصاية الإله - الأب، نموذج لم يعد قادرا على إقناع الإنسانية الحالية؟

4. وهنا نصل إلى الضريبة الكبرى لإتيقا المسؤوليّة أي مبدأ عدم التماثل بين السائل والمسؤول وهو مبدأ قد يعرّض الأمر القطعي الأخلاقي للمسؤولية إلى اعتراض يكشف آبل عن خطورته:

إتيقا جوناس تفسح المجال أمام إمكانية تطبيقها من طرف إتيقا عنصرية. إن مبدأ المسؤولية لا يستطيع في تأويل أبل له - أن يؤسّس لحقّ المساواة بين جميع الناس: مثلا لسكّان العالم المتقدّم بالنسبة لسكّان العالم الثالث.

ما موقعنا إذن-نحن سكّان العالم الثالث - من "مبدأ المسؤوليّة" لجوناس: ذلك أنّه لا يسأل ههنا إلاّ من له القدرة على موضوع المسؤوليّة: خاصّة وأنّ القدرة هنا هي قدرة عملية تكنولوجية أساسا؟

خاتمة

أي مستقبل لإتيقا جمّعت ضدّها ألمع عقول الفلسفة الحديثة والمعاصرة: كانط وماركس ونيتشه وآبل: إنها اتيقا مضادّة لكلّ أمل لذلك أيضا هي اتيقا خيبات الأمل الفلسفية التي يمكن إحصاؤها كما يلي:

- أولا هي خيبة أمل فلسفية بالنسبة إلى فلسفة الأخلاق الكانطية وذلك بتشويهها لمبدأ الواجب الإنساني بمبدأ المسؤولية الكهنوتي.
- وثانيا هي خيبة أمل فلسفية بالنسبة إلى يوطوبيا أرنست بلوخ وذلك بتحطيمها لمبدأ الأمل واستبداله بمبدأ الخوف من الكارثة.
- وثالثا هي اتيقا مخيّبة لآمال نيتشه حيث تعود بالإنسانية من جديد إلى جلباب الكاهن وجدران الكنيسة آملا في صكوك غفران جديدة.
- رابعا وجوناس يخيّب آمال آبل وهابرماس حيث تصير الاتيقا عنده إلى ضرب من المناجاة الذاتية التي لا تدخل في حسبانها العلاقة مع الآخر من جهة براديقم اللغة واتيقا النقاش وفرضية الفضاء العمومي.

- خامسا وفيها يخيّب هانس جوناس آمال التكنولوجي حينما يصف كل هـــذا الجهد البشري في التقدم بالإنسان وفي صنع مصيره بوصفه الكارثـــة والشـــر الأقصى.
- سادسا وهي اتيقا تخيّب آمال العلماء حينما ترتدّ بهم إلى تصوّر غائي للطبيعة كنسته العلوم الحديثة من العقل البشري منذ زمن بعيد.
- وهي سابعا اتيقا تخيّب آمال المواطن نفسه بوصفه مواطنا نشيطا في المجتمـــع المدني وذلك بسعيها إلى اعتباره رعيّـــة/أبنـــاء يرزحـــون تحـــت وصـــاية الحاكم/الأب. خاصة وأنّ هذا المواطن قد دفع الكثير كي ينـــزع عنه جبّـــة الرعاع ويصير إلى مواطن حرّ يشارك في بناء الفضاء العمومي وسياسته.

المراجع والهوامش:

1 - Cf, F. Volpi, « Le paradigme perdu»: **L'éthique contemporaine face à la technique**, in Gilbert Hottois, Aux fondements d'une éthique contemporaine, H. Jonas et H.T. Engelhardt, Paris, vrin, 1993, p. 163-179.

2 - Cf, G. Lebrun, **Kant et la fin de la métaphysique**, Paris, Armand Colin, 1970, PP 2-9.

3 - Cf, Francis Fukuyama, **la fin de l'histoire et le dernier homme**, traduit de l'anglais par Denis-Armand Carrel, Paris, Flammarion, 1992, p. 16.

4 - Cf, Rainer Rochlitz, « Éthique post conventionnelle de Démocratie», in **Critique**, 1987, N°486, p. 938-939.

5 - Cf., F.Volpi, op.cit.

6 - « De la gnose au principe responsabilité», un entretien avec Hans Jonas, in **Esprit**, Mai, 1991, PP. 5-21.

7 - Cf. Karl Otto Apel, **Éthique de la discussion**, trad.de l'allemand par Mark Hunyadi, Paris, cerf, 1994, PP 28-32.

8 - Ibid PP 19-20. Cf. K.O.Apel, "la crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours", in **Hans Jonas Nature et responsabilité**, Ouvrage collectif, Paris, Vrin 1993, PP 93 Sq.

9 - Hans Jonas, **le principe responsabilité**, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Les éditions du cerf, 1997, Chap 1er, PP 17-46.

10 - Ibid, PP 27-28.

11 - M. Heidegger, **Lettre sur l'humanisme**, trad, R.Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 151.

12 - Hans Jonas, op.cit, PP 125-129.

13 – وقد ترجم كتاب "مبدأ المسؤولية" إلى الإنقليزية من طرف جوناس نفسه بالتعاون مع د. هرر D.Herr سنة 1984.

14- Cf., Max Weber, **le Savant et le politique**, Paris, Édition, 10-18, 1959, PP 172-173.

- بالرغم من أنّ عبارة "اتيقا المسؤولية" إنما هي استحداث فلسفي من نحت ماكس فيبير، فإنّ قارئ هذا المصنّف الاتيقي الضخم، أي **مبدأ المسؤولية** لجوناس، (328 ص) لا يعثر فيه على ذكر لاسم هذا الرجل (فيبير) إلا في مرّتين يتيمتين: في المرة الأولى التي يأتي فيها جوناس على ذكر فيبير (ص 112) عرضا وبين قوسين، وذلك في سياق ينقد فيه جوناس العلم الحديث بعامّة ودعاة نزع القداسة عن العالم بخاصة، حيث يبدو ماكس فيبير لجوناس **أهمهم**. أما في المرّة الثانية فيتكرّم فيها جوناس على ماكس فيبير فيخصّص له هامشا مطوّلا يستنكر فيه انتصار هذا الأخير إلى عقلانية العصور الحديثة القائمة على المحايدة الاتيقية للطبيعة وعلى أطروحة "العلم الحرّ من كل قيمة" وهي في اعتبار جوناس أبشع عيوب هذه العدمية الفلسفية التي أصابت العقل الحديث من ديكارت إلى نيتشه. أنظر نفس المصدر ص 127.

15- Jons, op.cit, p. 127.

وهنا نستنكر على جوناس تجميعه لفلسفات مختلفة لا تحمل نفس الانشغال الاتيقي في موقف اتيقي متجانس من قبيل جنيالوجيا إرادة القوة لنيتشه ووجودية القرار الأصيل لسارتر وأفق الأنطولوجيا الأساسية لهيدقير. حول علاقة جوناس بهيدقير أنظر Dominique Janicaud, "En guise d'introduction à Hans Jonas "in **Esprit**, 1988, 7-8, PP 163-167.

16- H.Jonas, op.cit, p. 30.

17- Hans Jonas, « La science comme vécu personnel» in **Études phénoménologiques**, n°8, 1988, p. 15.

18- E.Kant, **Œuvres philosophiques,** t.II, Paris, Gallimard, 1985, PP 266-314.

ويتعلق الأمر بالباب الثاني من كتاب **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** حيث يخصّصه كانط لبناء نظريته في الأمر القطعي بوصفها الأساس الميتافيزيقي نفسه لفلسفة الأخلاق.

19- Voir «de la gnose à la responsabilité», un entretien avec Hans Jonas, op.cit.

وفيه يصرح جوناس نفسه إلى محاوره قرايش Greisch أي صاحب الترجمة الفرنسية للكتاب حول انشغاله بالغنوص موضوعا لنيل دكتوراه. (1928): بأنّ انشغاله بالغنوص كان بمحض العرض والصدفة وبأنّ هيدقير هو الذي شجّعه على اقتحام مثل هذا المجال الجذّاب، وأنّ فلسفة الغنوص والدين بعامة صارت عنده منذ ذلك العهد إلى انشغال دائم استغرق عنده حياة برمّتها (نفس المصدر ص 7).

كيف ينظر فيلسوف الغنوص إلى المسؤولية الأخلاقية غير نظرة الكاهن إلى الخطيئة؟ لمزيد من التعرّف على علاقة جوناس بالدين ورأيه فيه أنظر Hans.Jonas, "Heidegger et la théologie ", in **Esprit** 1988, 7-8, PP 172-194.

F.Mann, "Un regard ratio-critique sur le rôle du sacré", in Gilbert Hottois, op.cit, PP 237-248.

20- Cf., Bernard Sève, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité», in **Esprit**, Octobre 1990, n°10, PP 72-88.

- Cf., Hans Jonas, « Technologie et responsabilité, pour une nouvelle éthique», in **Esprit**, septembre 1974, n° 9, PP 163-184.

21- Hans Jonas, **le principe responsabilité**, op.cit, PP 30, 128-129.

- Cf., A.M.Roviello, « L'impératif Kantien face aux technologies nouvelles» in **Hans Jonas Nature et responsabilité**, op.cit, PP 49-68.

22- **Hans Jonas, LE principe responsabilité,** op.cit, p. 72, Cf., Jacques Dewitte, « Préservation de l'humanité et image de l'homme» in **Études phénoménologiques**, n°8, 1988, p. 3.

23- Hans Jonas, op.cit, p. 112.

24- Cf., Gilbert Hottois, « une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H.Jonas», in **Hans Jonas nature et responsabilité,** op.cit, PP 17-36.

25- Stracham Dounelley, «Hans Jonas, la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité», in **Études phénoménologiques,** Op.cit, PP 77-90.

26- « De la gnose à la responsabilité», op.cit, p. 16.

27- Hans Jonas, **Le principe responsabilité,** op.cit, PP 136-139.

28- Ibid, PP 139-140.

29- Ibid, PP 49-54.

30, Cf., Bernard Sève, « la peur comme procédé heuristique et comme instrument de persuasion», in **Gilbert Hottois**, oip.cit, PP 107-125.

31- Hans Jonas, **Le principe responsabilité**, op.cit, PP 211-212.

32- Ibid, Note p. 238.

33- Ibid, p. 218.

34- يشتغل نيتشه على ظاهرة المسؤولية في المقالة الثانية من **جينيالوجيا الأخلاق**. وتبدو هذه الظاهرة في تشخيص نيتشه لها بوصفها اختراعا مسيحيا. إنّ المسؤولية تعني بالضبط عند نيتشه الإحساس بالخطأ، الإحساس بالذنب"، إنّ الكاهن المسيحي هو إذن من اختـــرع قيمة المسؤولية: "فقط في يدي الكاهن، هذا الفنان الحقيقي للشعور بالخطأ بـــدأ هـــذا الشعور يتشكّل".

ويعلّق دولوز على **جينيالوجيا الأخلاق** بوصفها تحتوي على أوّل ســـيكلوجيا للكـــاهن قائلا: "إنّ ذلك الذي يعطي للضغينة شكلها، ذلك الذي يوجّه الاتهام ويتـــابع مســـعى الانتقام وذلك الذي يتجرّأ على قلب القيم، إنما هو الكاهن، وبوجه أخصّ هو الكـــاهن اليهودي أو الكاهن في شكله اليهودي".

- Cf., G. Deleuze, **Nietzsche et la philosophie,** Paris, P.U.F, 1962, p. 144.
- C.f, Nietzsche, **Généalogie de la morale,** Ed, livre de poche, librairie Générale Française, 1990, 2ème dissertation, § 2, 3ème dissertation, § 20.

35- Ibid, p. 214.

36- Cf., E.Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine universelle du droit*, § 17, in **œuvres philosophiques**, t.III, Paris, Gallimard, 1986, p. 527.

37- Cf., E.Kant, La religion dans les limites de la simple raison, in **œuvres philosophiques** op.cit, PP 29-70.

38- Cf., Alexis Philonenko, **La théorie kantienne de l'histoire**, Paris, vrin, 1986.

Cf., Y.Yovel, **Kant et la philosophie de l'histoire**, Paris, Klincksieck, 1989.

39- Cf., Gilbert Hottois, Op.cit, PP 14-24.

40- Hans Jonas, op.cit, p. 72.

41- Karl Otto appel, **Éthique de la discussion**, op.cit, p. 28.

42- Ibid, p. 30.

43- Ibid, p. 32.

كارل بوبر

(1994-1902)

كارل بوبر والابستيمولوجيا الثورية

من الأنساق المغلقة إلى الانفتاح النقدي

أ: زروخي الشريف

أستاذ فلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة

بجامعة سطيف

بوبر والمشروع الفلسفي

إن المشروع الفلسفي لـــ "كارل ريموند بـــوبر" (Karl Popper) (1902-1994) يتموقع ضمن خط البحث في الفلسفات ذات التوجه النقـــدي، والنقـــد الفلسفي عموماً يهدف إلى إيقاظ الوعي الإنساني، وبعث القدرة علـــى الـــرفض، رفض التصورات والقيم والمقولات التي من شأنها أن تلغي حرية الإنسان وتحرمـــه حقه في التفكير المستقل، وتقيد قدرته على الفعل المبدع، والهدف الدائم للنقد هو الحيلولة دون ضياع الإنسان في واقع مزيف، أو أن يستسلم لحقيقة كاذبة أو يعتقد في أفكار وأنماط سلوكية مغرقة في وهم قدسيتها وتعاليها الزائف عن النقد.

كما أنه -المشروع البوبري- يتموضع في امتداد حركية الابستيمولوجيا الثورية، ويعد "كارل بوبر" امتدادا للتراث النقدي الذي تأسس على يد "كانط" "Kant"الألماني الذي أسس للفلسفة النقدية من خلال أعماله "نقد العقل الخـــالص" critique de la raison pure و"نقد العقل العملي" critique de la raison pratique في حقل المعرفـــة الفلسفية، ويستمر التراث النقدي في التبلور مع هيغل "Hegel" في الفكـــر الإنســـاني وماركس"Marx" في النقد الاجتماعي، مرورا بادموند هوسرل "Husserl" وهيـــدجر "Heidger" وكذلك ميشال فوكو M. foucault وجاك دريدا J. derida.

في ظل هذا التراث الخلاق استطاع "بوبر" هو الأخر المســـاهمة في التـــراث النقدي بإحداث ثورة "كوبرنيكية" في حقل أكثر تخصصا وهو فلسفة العلوم الـــتي تبلورت على يد فلاسفة امتهنوا العلم وخبروا المنهج العلمي، واقصد حلقة "فينا".

وشهرة "بوبر" تعود إلى سنة 1934 وهي السنة التي نشر فيها كتابه "**منطق الكشف العلمي**" معتمدا المنهج النقدي في قراءته للمعرفة العلمية التي انبثقت من حلقة "فينا" والتي انتمى إليها بوبر وساهم في إنضاج مشروعها بمقالاته[1]، لكن بوبر كان يؤسس للثورة على فكرة الأحادية العلمية، مقحما مقولة "قابلية التكذيب".

وظل بوبر على الهامش غير معروف على مستوى عالم النظريات إلى آخر الخمسينيات عندما تزعم معارضة مدرسة "أكسفورد" التحليلية اللغوية الوفية لأعمال "فتجنشتاين"Windgjinstein، "وخاصة كتابه (**رسالة منطقية فلسفية-1918**) في هذه الرسالة يعلن "فتجنشتاين" عن الوظيفة الجديدة للفلسفة، حيث يقول: «**إن المنهج الصحيح للفلسفة يمكن أن يكون هو هذا: ألا أقول شيئا إلا مما يمكن قوله، أي قضايا العلم الطبيعي، أي شيء لا علاقة له بالفلسفة**»[2].

لكن سرعان ما ينفصل "بوبر" عن الفلسفة المعاصرة له، بموقف نقدي تشكل ونضج وتطور بمساعدة زملائه في مدرسة "لندن للاقتصاد"، وبسرعة ينتقل "بوبر" من الهامش إلى المركز رغم رفضه لكل المركزيات بفضل المناقشة المثيرة والمستنيرة التي جمعته بأعضاء مدرسة "فرانكفورت" بزعامة "تيودور ادورنو "T. odorno"، و"هوركهايمر"، و"هربرت ماركيوز"marcuse Herbert".

وهذا التحول صاحبه تحول في اهتمامات "بوبر" فمن ابستيمولوجيا العلوم الدقيقة إلى ابستيمولوجيا العلوم الاجتماعية، وهو ما تكشف عنه كتاباته خاصة "**عقم المذهب التجريبي**" و"**المجتمع المفتوح وأعداؤه**".

وقلق بوبر المعرفي ارتبط في الأصل بمشكلة معيار تصنيف النظريات العلمية متسائلا: "**متى تصنف النظرية علمية؟ وهل هناك معيار للصفة العلمية للنظرية**"؟.[3]

---

1 كارل بوبر: منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية للطباعة، والنشر 1986، ص 20.

2 لودفيغ فتجنشتين، **رسالة منطقية فلسفية**، ترجمة عزمي إسلام، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ص 52.

3 Karl Popper L'univers irrésolu plaidoye pour l indeterminism traduction française de Renée Bouveresse Hermann éditeurs des sciences des Arts paris 1984 p. 35.

ولم يكن بوبر يعاني قلق الإجابة بقدر ما كان يعاني قلق البحث عن المعيار والمرجعية التي يجب أن تعتمد في التمييز بين العلم واللاعلم في ظل وضعية تاريخية عاشها عرفت انتشار جملة من النظريات كلها تدعي العلمية والصرامة المنطقية، مثل نظرية "الاستقراء" الكلاسيكية والحديثة ونظرية "كارل ماركس" التاريخية، ونظرية "سيجموند فرويد" sigmand Freud -1856-1939) في التحليل النفسي.

وقد عبر "بوبر" عن قلقه المعرفي في ظل الوضعية التاريخية التي تواجد فيها بقوله" **كنت اعرف أشهر الأجوبة المقبولة حول مشكلتي، وهي أن العلم يتميز عن اللاعلم، عن الميتافيزيقا بمنهجه الامبريقي الاستقرائي أساسا، لكن هذه الأجوبة لم تقنعني بل على العكس لقد صغت مشكلتي كمشكلة تميز بين المنهج الامبريقي الأصيل وبين المنهج الامبريقي المزيف**"[1] وسننطلق من الإشكال الذي عاناه "بوبر" لفهم مشروعه الابستمولوجي في أبعاده الكبرى دون التركيز على الجزئيات وان كانت مهمة.

إن النقد الذي مارسه بوبر شمل كل الفلسفات التقليدية تقليدية المنهج والمقولات كما شمل الوضعية المعاصرة الأمر الذي أكده "غاستون باشلار" (التوجه النقدي لبوبر). والصعوبة التي تعترضنا ونحن ندرس مشروع بوبر هي صعوبة تصنيفه في مذهب أو تيار بعينه فهو العقلاني واللاعقلاني، وهو التجريبي والناقد للتجريبية، إن فلسفة بوبر تتمنع عن التصنيف آو النمذجة والتنميط التقليدي، لذلك وبعيدا عنها، سأحاول تتبع المشروع في أبعاده الكبرى:

1 - ابستيمولوجيا بوبر:

تعامل بوبر مع المعرفة بصفة عامة تعاملا حذرا، فنجده يرفض القول بالمطلقية ويرفض مقولة اليقين، التي تشكل عائق أمام مستقبل المعرفة الإنسانية يقول" **علمنا ليس معرفة حقة: لا يمكن الادعاء أبدا انه وصل إلى الحقيقة ولا حتى إلى بدائلها مثل الاحتمال**"[2].

---

1 Karl Popper teleration and Intellectual reponsabilty in Radnitzky Reflexion sur poppre p. 80.

2 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique traduit de lAnglais Par N Thyssen-Rutten et philippe devaux avec une preface de Jaques monod payot paris 1974 p. 285.

هذا القول فيه نقد للفلسفات الكلاسيكية التي ارتكزت على مقولات إذا فككناها وجدناها، اكبر عائق ابستيمولوجي أمام تطور العلم، ومن المقولات التي فكك بنيتها بوبر "المطلق" و"اليقين" و"الحتمية" و"الثبات"، ولم يستثن بوبر تيارا أو مدرسة سواء كانت عقلانية أو تجريبية، يقول" **الاختلافات بين التجريبية الكلاسيكية والعقلانية هي اقل تشابهما، وان كلتيهما مخطئتين رغم إنني شخصيا تجريبي وعقلاني إلى حد ما، لكنني اعتقد أن الملاحظة القوية والعقل لكل واحد منها دور هام يلعبه، هذه الأدوار قليلا ما تشبه الأدوار التي وصفها المدافعون عنها الكلاسيكيون وأكثر تخصيصا سأحاول أن أبين أن لا الملاحظة ولا العقل يمكن وصفهما كمصدر للمعرفة بالمعنى الذي يدعي به كمصدر للمعرفة في وقتنا الحاضر.**"[1]

واعتمد بوبر المنهج النقدي التحليلي أو ما يعرف "بالعقلانية النقدية"[2] التي ترفض ما يسميه المفكر و"ثن اليقين"، وثن أنتج دوغمائية اقصائية أو مركزية تعتقد في المصدر الأولي أو الفطري، إنها تتنكر للنقد وتدعي القدرة على ترجمة وتفسير الكون واستيعابه في أبعاده الكلية.

ويطلق بوبر على كل فلسفة تعتقد في "الوثن" أو "المطلق" و"الدوغمة" Dogma بالفلسفات الذاتية المسكونة بالنزعة السيكولوجية والاجتماعية[3]، لأنها تجعل من الذات مرجعية للمعرفة سواء تعلق بذاتية العقل المتعالية، أو بسذاجة الحواس، وإذا كان "بوبر" يرفض كل ما هو بديهي وفطري وحسي ساذج، فهذا يعني أن النقد ينسحب على كل من "ديكارت" و"لوك" و"دافيد هيوم".

وينطلق "بوبر"من موضوعية المعرفة فنجده يدعو إلى العمل على تحرير الباحثين والعلماء وحتى الفلاسفة المهتمين بشأن المعرفة من الأحكام المسبقة التي سكنت أذهانهم وسيطرت على عقولهم، لتتحول إلى سلطة تمارس التوجيه إلى

---

1 Karl Popper Conjectures and Refutations the Growth of scientific Knowledge Harper touchbooks Newyok and evanston 1965 p. 50.

2 انظر كامل محمد محمد عويضة: كارل بوبر فيلسوف العقلانية، ط1، دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنان، 1995.

3 انظر لخضر مذبوح: كارل بوبر ومشكلة المعرفة الاستقرائية، ضمن كتاب جماعي مدخل جديد إلى فلسفة العلوم، دراسة تاريخية نقدية مع نصوص مترجمة، إشراف الزواوي بغورة، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، 2001، ص 124.

المطلق واليقين دون أن يشعر الباحث بسلطة الموروث الذي يسيج عقلــه، هــذا السيكواجتماعي في الغالب يتعارض مع المنهج العلمي الصحيح، وعقلانية "بــوبر" النقدية هي الأخرى تستند إلى جملة من الإجراءات لانجاز مهمتها.

2- المهمات النقدية لعقلانية بوبر:

أولا: تحطيم الحصانة التي أحاطت بالنظريات العلمية ونقلها من إطار الــيقين والوثوقية إلى إطار الفرض، لتصبح النظريات العلمية مطالبة بالتخلي عــن "وثــن اليقين"، لأن اليقين مستحيل التحقق موضوعيا وان كان ممكننا ذاتيــا، ويســتبدل "بوبر" "اليقين" بمقولة "التخمين" Conjecture، إذ يقول" **تسقط واحدة من قلاع الظلامية التي تقف حاجزا على طريق التقدم العلمي، إن الرجل المستسلم لهــذا الوثن لا يقمع فقط جسارة أسئلتنا، لكن فضلا عن هذا يعرض للخطر جديــة ونــزاهة اختباراتنا**".[1]

إن عقلانية "بوبر" ثورة على الأنساق الكلاسيكية التي تعد أنســاق مغلقــة clos Systemsعلى ذاتها لا تملك روح ملاحقة التطورات الجديدة في حقل المعرفة العلمية، بل تساهم في تعطيل حركية التقدم، لذلك نجد "بوبر" في كل مرة يهــدم مبدأ ويقدم بديلا فبعد تفنيد الأنساق المغلقة ومصادرها ومسلماتها يقدم لنا مبــدأ مغاير وهو **"الانفتاح النقدي" Louverture critique[2] هذا المبدأ يلغــي مقــولات "اليقين" و"الدقة" و"البديهية"** مقولات إنبنت عليها المعرفة في صورتها التقليدية كما هو حاصل في النسق الديكارتي.

أما مقولات المعرفة بصورتها المعاصرة كما يتصورها "بوبر" فيجب أن تتأســس على "القابلية للتكذيب" و"التفنيد" و"الاختبار" و"الخطأ"، ويلتقي هذا الطرح بتصور "العقلانية التطبيقية" عقلانية "غاستون باشــلار" (G. Bachelard - 1884-1961) التي تستند إلى مقولة الخطأ والهدم وإعادة البنــاء هــذه هــي العناصــر المشــكلة لابستومولوجيا باشلار والتي يجب على الفيلسوف أن يعتمدها في قراءته للنظريــات العلمية أو لتاريخ المعرفة البشرية يقول «... **على الفيلسوف إن هو أراد أن يستوفي**

---

1 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique.op cit. p. 286.

2 انظر حسين علي: مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصرة، ط1، دار المعارف، 1994

كل دروس العلم المعاصر أن يتخذ الطريق المعاكس لهذا المبــدأ الابســتمولوجي، سيكون عليه أن يناهض تاريخية التجربة بل وتاريخية ما هو عقلاني...».[1]

يقــف **"غاستون باشلار"** مــن من **الابستومولوجية** موقف الفيلســوف، لان الابستومولوجية بالنسبة له يجب أن تكون بجانب الفلسفة، باعتبار العلوم تحمل الخصائص الجدلية التي يحملها عقل الفيلسوف، لهذا تصبح الابستومولوجية مبحثـا فلسفيا جدليا يراجع نفسه باستمرار. وهذا ما توفرت عليه عقلانية "بوبر" النقدية المنفتحة التي تنطلق من الاعتراف بالخطأ ثم تعمل على تجاوزه بالمحاولة النقدية يقول بوبر: "**إن التصور الخاطئ للعلم يتكشف في التعطش للدقة، إن ما يقوم به رجل العلم ليس امتلاك معارف وحقائق غير قابلة للتكذيب، لكن البحــث العنيــد والناقد الجسور للحقيقة**".[2]

إن الخطأ والنقد والتفنيد والتكذيب وإعادة البناء، هي المقولات التي تــؤطر المعرفة الموضوعية في التصور البوبري، والملاحظ في ظل الحضور القوي للمفــاهيم المتجاوزة والمخترقة لكل ما هو كلاسيكي غياب الذات العارفة، ذات كانت مركز المعرفة التقليدية سواء في النسق "الديكارتي" أو في النسق "الكانطي".

فديكارت مثلا إشتغل على الكثير من الأسئلة، منها سؤال المعرفة كيف أعرف؟. وجعله أساس فلسفته، وكان جوابه في كتابه "**مقالــة الطريقــة**" [method -1637 discourse de la و"**تأملات ميتافيزيقيــة**" (Meditations métaphysique -1641) فيها وضع قواعد المنهج العقلاني، الذي أصبح فيما بعد سبيل الكثيرين، مــن أمثــال "**مالبرانش**" (Malebranche -1715-1638) بفرنسا و"**بــاروخ ســبينوزا** (1972-Barueh Spinoza 1777) بهولندا، و"**ليبنيتز**" (Leibniz 1716-1646) بألمانيا.

وكان هدفه -"ديكارت" - «نقل المعرفة وموضوعاتها من الكونيات الإلهيــة إلى الفيزياء، ومن نظام العلل الأولى إلى أنظمة الميكانيكا (...) والتخلي عن النظــر بعين الله إلى العالم».[3]

---

1 G. Bachelard *activité rationaliste de la physique* .contemporaine. ED. P.U.F. 1970. p. 27.

2 Karl Popper la logique de la Decouvérte scientifique.op cit. p. 287

3 فؤاد كامل وآخرون، **الموسوعة الفلسفية المختصــرة**، دار القلــم بــيروت. (د. ت) ص 195.

إن العقلانية "الديكارتية" عقلانية ذاتية بل مغرقة في الذاتية لأنها تؤسس للمعرفة على مقولة البداهة والوضوح وأولوية الفكر عن المادة، هذه الثنائية التي طبعت الفكر" الديكارتي" جعلت منه نسقا مغلقا لأن النتائج المترتبة عن المنهج الديكارتي تصير مكتملة ونهائية ومتسقة، إذ لا يمكن الفصل بين فلسفة المعرفة وفلسفة الوجود.[1]

لهذا كان النقد البوبري معني رأساً بنقد العقلانية الديكارتية، وقد يسيء البعض فهم النقد الذي يمارسه بوبر على المصادر والمسلمات ويفككها لدرجة إلغائها، لأنه في نفس الوقت يلغي العقلانية العلمية بدعوى أن النقد لم يستثن حتى مقولة الاستقراء؟. فنجده يقول "**بعد انهيار الإمبراطورية النمساوية، حدثت ثورة في النمسا فامتلأت الساحات بالشعارات الثورية وبالأفكار وبنظريات جديدة المتهورة غالبا، من ضمن النظريات التي نالت اهتمامي نظرية "اينشتاين" حول النسبية التي كانت أهمها جميعا النظريات الأخرى كانت النظرية الماركسية في التاريخ ونظرية التحليل النفسي الفرويدي أو الادلرية المسماة "علم النفس الفرويدي"**"[2].

في هذا النص نشعر بمعاناة بوبر وقلقه المعرفي عندما يحاول مقارنة هذه النظريات بنظرية النسبية "لاينشتاين" متسائلا كيف تنجح نظريات لا تعتمد الاستقراء وتغيب نظرية تعتمد الاستقراء والتجربة؟.

هذا السؤال فيه إحالة إلى مشكلة الاستقراء العلمي. وعبر "بوبر" عن حيرته من انتشار نظريات وأفكار تكاد تلامس الواقع بقوله" **لقد شعرت طيلة خريف 1919بداية إحساسي بعدم الرضا بهذه النظريات الثلاث: النظرية الماركسية في التاريخ، نظرية التحليل النفسي الفرويدية ونظرية علم النفس الفردي لادلر، وبدأت اشك في ادعاءاتها للصفة العلمية. مشكلتي أخذت الصيغة البسيطة "ما الغريب في الماركسية والتحليل النفسي وعلم النفس الفردي؟ لماذا هي مختلفة عن النظريات الفيزيائية، عن نظرية" نيوتن" وخصوصا نظرية النسبية؟**"[3]

---

1 سالم يفوت، **العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2 - منقحة ومزيدة- لبنان، 1989، ص 19.

2 Karl Popper Conjectures and Refutations op cit. p. 31.

3 Jen Beaudouin karl popper presses universitaires de France 3eme edition paris 1989. p. 04

وبعد دراسة تحليلية ونقدية يكتشف "بوبر" المشترك بين النظريـات الـثلاث وهي القدرة على التفسير على الطريقة اللاهوتية. والقدرة على الإسقاط في قـراءة الظواهر الإنسانية معتمدة ترسانة مفاهيمية مستوحاة من معاناة الناس الاجتماعيـة والنفسية وحتى التاريخية مثل" صـراع الطبقـات" في الإيديولوجيـة الماركسـية و"الكبت" في نظرية "فرويد"، ولكن انتشار هذه النظريات لا يعني تمتعها بالشرعية العلمية، وعدم انتشار النسبية لا يعني فقدانها للشرعية العلمية.

ثانيا: عقلانية "بوبر" ترفض الشك بمعناه الكلاسيكي الذي يريد صـاحبه رد كل شيء إلى البداهة واليقين، ويدعو في المقابل الدارس إلى اعتماد الشك كسـبيل لتأسيس الفرض العلمي وفق شروط منطقية صارمة قادرة على إحداث التماسـك أثناء الاختبار كإجراء يقرر الصدق من عدمه.

إن النظرية العلمية في التصور البوبري لا تستمد صلاحيتها من مصادرها وأسسها ومسلماتها، إنما تستمدها من الواقع والصراع المستمر مع الواقع، لان الإنسان مطالـب بخلق الانسجام مع الطبيعة والتأقلم معها، وهذا مشروط بتوظيف كل الإمكانات الـتي يتوفر عليها الإنسان، والتي يمكن أن يحصلها بفعل احتكاكه بالطبيعة، مما يعني أن "بوبر" يدعو إلى التخلي عن إنسان الفلسفات التقليدية التي قدمت الإنسان على انـه وعـي مدرك وعقل خالص، أما إنسان بوبر فتمتزج فيه كل المكونات من عقـل ومشـاعر وحواس، من وعي ومقابل الوعي اللاوعي إنسان الخطأ والمعرفة، إنسـان الميتافيزيقـا، ميتافيزيقا ألغيت بفعل الصراع المذهبـي، تحت قوة التجريبية التي اتهمت بالخواء.

إن ابستيمولوجيا "بوبر" تستند إلى كل المصادر كما أنها تمارس النقد على كل المصادر يقول" **نحن لا نعرف نحن لا نستطيع إلا التخمين**"[1]

لا توجد معرفة ولا نملك حقيقة بل الموجود محاولة في المعرفـة وتخمـين في الحقيقة، ورفض المعرفة ونقد الحقيقة يعني أن "بوبر" يميز بين الميتافيزيقـا والعلـم، والاختلاف متعلق بنوع الفرض في كل منهما، فالفرض العلمي فرض امبريقي قابل للاختبار والتحقق، أي يمكن معرفة درجة الصدق والخطأ التي يتضمنها، أما الفرض الميتافيزيقي فلا يتوفر على قابلية الاختبار والتحقق، وهذا لا يمنحنا حق إلغائـه أو الحكم بأنه لا يحمل معنى.

1 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique.op cit. p. 284.

عودة "بوبر" لمسائل الميتافيزيقا هي عودة نقدية على الوضعية المنطقية بزعامة "فتجنشتاين" وعودة "لكانط" الذي يرفض رفض الميتافيزيقا باسم العلم، لان الكثير من القضايا العلمية انبثقت من صلب الميتافيزيقا والأسطورة والخرافة "الأفكار الميتافيزيقية والأفكار الفلسفية كانت ذات أهمية قصوى للكسمولوجيا، من طاليس إلى اينشتاين، من الذرية البدائية إلى التأملات الديكارتية حول المادة، من تأملات "جلبرت" "نيوتن" "ليبنتز" و"بيسكوفتش" حول القوى، إنها الأفكار الميتافيزيقية هي التي فتحت لهم الطريق"[1]

حضور الميتافيزيقا في الحقل المعرفي لا يقاوم لان العلم اليوم أصبح يتحدث لغة ميتافيزيقية، لكن بعد أن تمر بالفحص والنقد والاختبار حتى تمتلك إرادة التمظهر في حياة الناس، لذلك" يجب أن يبدأ العلم بالأساطير وبنقد الأساطير، وليس بتكويم ملاحظات، ولا باختراع تجارب، لكن بالنقاش النقدي للأساطير"[2]

ولعل هذا هو طابع الفلسفات البعدية مابعد الحداثة post modernité التي نزعت إلى تفكيك كل ما هو نسقي، وهذا هو المقصود "بالانفتاح" في التصور البوبري، الانفتاح كمنهج على كل البنى المعرفية، بداية من الأسس وصولا إلى النتائج.

يعتمد "بوبر" التصور الجدلي في بناء المعرفة العلمية، لأننا نجده يبحث في علاقة العلم بالطبيعة معتمدا المساءلة عن دور الطبيعة في بناء معارفنا وعن دور العلم في تبصيرنا بالطبيعة؟.[3] فكلاهما جزء من الآخر، وهذه الجدلية بين الطبيعة والإنسان تحدث عنها "هيغل" في نسقه الجدلي كما أكدها "ماركس" في ماديته.

لكن "الابستيمولوجيا في صورتها الكلاسيكية" باتت عاجزة عن فهم العلاقة بين الإنسان والكون، لأنها تجعل المعرفة في صورة تقابل بين ذات وموضوع، كما أنها تعتمد مقولة الحتمية والاعتقاد في صرامة الطبيعة من جهة، ومن جهة ثانية

---

1 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique traduit de lAnglais.op cit p. 16.

2 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique traduit de lAnglais.op cit p. 16

3 انظر ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم والمشكلات المعرفية، دار النهضة العربية والنشر، بيروت لبنان، 1986.

اعتقادها أن الذات تفرض تصوراتها على الموضوع يجعل من المعرفة ذاتية غير قابلة للمراجعة أو النقد. كما أنها تعتقد في "اليقين"، هذا التصور ترفضه "ابستيمولوجيا" "بوبر" لاعتقادها في الصيرورة والتحول، بدل الثبات، تعتقد في اللاحتمية بدل الحتمية، إنها دعوة لعلم بلا دوغمائية، علم منفتح على كل البنيات، وفي صيرورة مستمرة كما هو شان الواقع المتحول باستمرار.

ويواصل بوبر نقده للفلسفات الكلاسيكية متهما إياها بعدم التمييز بين قضايا الصدق وقضايا الأصل، ليصل إلى خطأ السؤال الذي انطلقت منه التجريبية المنطقية هو **كيف نعرف ماهو مصدر معارفنا؟**، ويقدم مساءلة بديلة في الصيغة التالية: **"كيف يمكننا أن نأمل في كشف واستبعاد الخطأ"؟**.[1]

ومن أخطاء العقلانية والتجريبية على مستوى المنهج، محاولة إلغاء الخطأ بدل الإزالة والعمل على تقليص دائرة الجهل، وهنا يشير "بوبر" إلى المرجعية العقدية والدينية المسيحية التي تسكن الاتجاهات الفلسفية الكلاسيكية، في حين "بوبر" يؤسس لفلسفة الخطأ، فبالخطأ يتعلم الإنسان ليتكيف مع الطبيعة.

يجب أن لا ينظر للخطأ من زاوية أخلاقية، وإنما يجب النظر إليه من زاوية معرفية ليصبح ضرورة لتأسيس معرفة أكثر قبولا يقول"**نحن لا نبحث عن اليقين، الخطأ صفة بشرية، المعرفة البشرية كلها ليست معصومة من الخطأ، هي إذن محل شك، ومن ثم فلابد أن نميز بوضوح بين الحقيقة واليقين، أن كون الخطأ صفة بشرية لا يعني فقط أن علينا أن نكافح دوما ضد الخطأ، وإنما يعني أيضا إننا لا يمكن أن نتأكد تماما من أننا لم نخطئ، حتى لو كنا قد اتخذنا أقصى قدر من الحذر**"[2].

إن فهم الطبيعة مرهون بمعرفة موضوعية تلغي الذات في صورها الاعتقادية أو الدوغمائية، الذات المسكونة بالنزعة السيكواجتماعية، وابستومولوجيا

1 karl popper. La theorie quantique et le schism en physique. Post. Scriptum ala logique de la decoouverte scientifique. edite par w.w bartley.traduction francais de M. EMMANUEL. Malolo Dissake. Herrmann. editeurs des sciences et des art. paris 1996. p. 207.

2 كارل بوبر: بحثا عن عالم افضل ترجمة احمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص 14.

"بوبر" ثورة على مركزية الذات العارفة، ثورة على ثورة، فإذا كان "كـــانط" قد أحدث ثورة كوبرنيكية عندما غير الاتجاه من العالم إلى الذات، فان بـــوبر يحدث ثورة لكنها الأكثر حذرية من جهة الإبستيمولوجيا، حيث تلغي الذات العارفة وتؤسس لمعرفة افتراضية تقوم على التخمينات يقول" **لا يمكن أن تكون معرفتنا إلا معرفة تخمينية، أي غير يقينية ونهائية ويكون جهلنا بالضـــرورة لا نهائيا**".[1]

يرفض بوبر الحديث عن معرفة أو علم بالمعنى الأفلاطوني علـــم يقـــيني، لان معرفتنا اقرب إلى الدوكسا منه من الابستيمية، والعالم جزء من العالم يتحـــول في إطار المتحول الأكبر، ويستمر "بوبر" في نقده لعالم الأسس والمصادر ليصل بنا إلى محاولة التمييز بين مقولة العلم واللاعلم، والإشكال يكمن في مرجعيـــة التمييـــز أو المعيار.

ثالثا: نقد مفهوم الفلسفة بمعناه الوضعي المنطقي الذي يحصر مهمة الفلسفة في الشرح والتحليل من خلال تحليل بنية اللغة، ورفض "بوبر" الفلسفة بهذه الطريقـــة يجعلنا ننتظر البديل الذي يقدمه على مستوى المفهوم والمهمة.

والفلسفة كما يقدمها" بوبر" هي منطق العلم فهي النشاط النقـــدي، النقـــد بمعناه الدحض والتفنيد لكل ما هو اعتقادي، الفلسفة نقـــد وتأســـيس في نفـــس الوقت.[2] وبوبر لا يكاد يميز بين الفلسفة والعلم في درجة الأهمية وليس في الوظيفة يقول"**اعتقد أن كل علم هو كوسمولوجيا، وبالنسبة لي فان فائدة الفلسفة مثـــل فائدة العلم تكمن فقط في إسهاماتها في دراسة العالم**".[3]

يرفض "بوبر" استبعاد المساءلة الفلسفية من حقل المعرفة العلمية، إذ لا يمكـــن أن نستبدل المنهج التطوري الذي يحدد كيفية نمو المعارف العلمية بأنساق لغويـــة، والمنهج التحليلي قد يكون منهج عام في حين يقترح بديلا منهجيا وهو ما أطلـــق عليه النقد المنفتح يقول" **إن المنهج الذي يدور في ذهني يتمثل في طرح المشكلات بوضوح وطرح مختلف الحلول المقترحة حولها بروح نقدية**"[4]

1 Karl Popper Conjectures and Refutations op cit. p. 24.
2 Ibid. p. 35
3 Ibid. p. 35
4 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique.op cit. p. 98

ويعمق "بوبر" نقده للاتجاه الوضعي المنطقي عندما يحصر الفيلسوف في دائرة التحليل اللغوي ويصف العملية بغير علمية يقول" **الفلاسفة أحرار كـــالآخرين في البحث عن الحقيقة بأي منهج، لا يوجد منهج خاص بالفلسفة**"[1]

ويمكن إجمال الانتقادات التي وجها "بوبر" إلى الفلسفة الكلاسيكية في النقاط التالية:

- نقد مقولة اليقين والصدق والحتمية.
- إشكالية إقصاء مسائل الميتافيزيقا من حقل المعرفة.
- مسألة المركزية المعرفية وتوحيد العلم.
- نقد مقولات الاستقراء ومنطقه من الداخل.
- نقد مهمات الفلسفة التي تم حصرها في التحليل المنطقي.

2- بوبر والبديل المنهجي:

1 - القابلية للتكذيب:

من المعايير التي اعتمدها "بوبر" في تصنيف النظريات العلمية وتحديد درجـــة علمية نظرية ما "القابلية للتكذيب" الذي ينصب على منطـــق النظريـــة لكشـــف التناقض الداخلي أو الانسجام بين المبادئ والنتائج المتحصل عليها.

و"القابلية" تعني قدرة النظرية على قبول ما يناقضها، وهو إجـــراء نقـــدي في الأصل، وكل نظرية تحتمل التكذيب تتوفر على درجة من العلميـــة، لان النظريـــة العلمية عبارة عن نسق "اكسيومي" مكون من قضايا تحليلية كلية وقضايا شخصية، وهناك القضايا التركيبية، ويقسم "بوبر" الكلية إلى نوعين: كليـــة دقيقـــة وكليـــة عددية، وتوجد القضايا الوجودية وهي نفي للقضية الكلية.

والنظرية العلمية تتضمن قضايا وجودية منفية قابلة للتكـــذيب لأن "بـــوبر" يرفض قابلية التطبيق الكلي للنظرية.

2 - مستويات القابلية للتكذيب:

إن النظرية العلمية في البديل "البوبري" لها مضمون تجريبـــي منطقي منفـــتح ولها كذلك درجة ضعيفة من الاحتمال، وهناك جدلية بـــين المضـــمون المعـــرفي

---

1 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique.op cit. p. 12

ومستوى الاحتمال فكلما اتسعت دائرة المضمون المعرفي قلت درجة الاحتمال لذلك يقدم لنا "بوبر" بديلا منهجيا يتمثل في أن تتضمن النظرية فئات مكذبة احتمالية تكون قابلة للتفنيد.

3 - مستويات التعزيز بدل التحقيق:

يقوم التعزيز على مبدأ حساب الاحتمالات وهو إجراء منهجي سلبي يبحث عن درجة احتمال اضعف ويعتمد في حالة اختبار النظريات العلمية المتكافئة منطلقا من افتراض حالات مكذبة للنظريات المراد اختبارها والتعزيز إجراء نقدي لمقولات الاستقراء مثل مقولة الحتمية والاطراد والانتظام.[1]

ومن الإجراءات التي يقترحها "بوبر" من اجل تحديد درجة تعزيز نظرية علمية ما يلي:

- معرفة مستوى قابلية تكذيب النظرية.
- النظر في محتواها التجريبي.
- تحديد نوع قضياها الكلية ومدى انتشارها وتطبيقها.
- تحديد درجة احتمال تفنيدها.
- إعادة مراجعة الاختبارات التي خضعت لها.
- مقارنة النظرية بالنظريات المتكافئة.

يؤكد "بوبر" على مبدأ القابلية للتكذيب والتفنيد في محاولة تحديد درجة علمية نظرية ما.

من الاستقراء إلى الكشف العلمي: افرد "بوبر" كتابا نقد فيه آلية الاستقراء سنة 1927 تحت عنوان" **المشكلتين الرئيسيتين للمعرفة**" وكان هذا الكتاب في مراحل حياته الأولى مرحلة الشباب لذلك تعرض "بوبر" بسبب موقفه الرافض للاستقراء لانتقادات حادة وصلت حد المقاطعة والسخرية خاصة من قبل أعضاء حلقة" فينا" أمثال "ريشنباخ" الذي قاطع "بوبر" في مؤتمر براغ1934 حيث رفض محادثته عندما حاول "رودولف كارناب" تقديمه، لكن إصرار"بوبر" وتعنته المعرفي جعل" كارناب" يدخل في مناقشات حادة مع "بوبر" لتبادل التصورات.

1 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique.op cit. p. 80

وقبل أن نتعرض لموقف "بوبر" من الاستقراء لابد من عـرض المشـكلة في باعداها العامة أولا، على اعتبار إشكالية الاستقراء إشكالية مركبة لأنها تتعلـق بالاستقراء كآلية أو منهج، وتتعلق بالمبادئ والمسلمات التي يوظفها ويستند إليهـا، كما تثير مشكلة علاقة الفكر بالواقع؟.

ويمكن أن نميز على مستوى المفهوم والاصطلاح بين نوعين من الاستدلال أو الاستقراء فهناك الاستنتاجي والاستدلال الاستقرائي الأول يقوم على مبدأ الهوية أو انسجام الفكر مع نفسه داخليا فهو يهتم بصورة الفكـر، في حـين الاسـتقرائي مضمونه الوقائع التجريبية كمقدمات ينطلق منها في صـياغة قوانينـه، الوقـائع موجودة في الطبيعة أما القانون فمن إبداع العقل، من هنا تبدأ مشكلة الاسـتقراء يقول محمد عابد الجابري" **طرح (الاستقراء) مشكلتان ابسيمولوجيتان: المشكلة الأولى هي مشكلة الأساس الذي نعتمد عليه في عملية الاستقراء التي تقفز بنـا إلى القانون العام، والمشكلة الثانية هي مشكلة الضمان الذي يضمن عملية القفز هذه، أي الانتقال من الجزئي إلى الكلي، من الحـوادث الفرديـة إلى القـانون العام**."[1]

أما التناول الفلسفي المثمر فكان في العصر الحـديث مـع "دافيـد هيـوم" D. hume (1711-1776) الذي انطلق من إثارة مشكلة الاعتقاد في مبدأ السـببية لماذا نعتقد في مبدأ السببية؟ وإذا كان الاستقراء يقوم أساسا على مبـدأ السـببية ويستمد شرعيته من القول بثبات الظواهر واطرادها فان دافيد هيـوم يتسـاءل في الأصل حول الشرعية العلمية الاستقراء؟.

وللخروج من هذا المأزق الابستمولوجي يرجع دافيد هيوم السببية إلى العادة والاقتران، فتعودنا على مشاهدة الحوادث وتعاقبها باستمرار جعلنـا نعتقـد أن العلاقة بينها علاقة سببية، وينتهي دافيد هيوم إلى القول أن السببية هي علاقة بين أفكارنا وليست بين الظواهر الطبيعية، فلا توجد ضرورة في الأشياء بل الضرورة موجودة في الفكر، يقول الجابري" **لقد نقل هيوم، إذن، السببية مـن ميـدان الحوادث الطبيعية إلى ميدان الفكر، فالرابطة السببية– وهي ترجع إلى العادة–**

1 محمد عابد الجابري: مدخل الى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكلر العلمـي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط5، 2002، ص 203.

قائمة بين أفكارنا، لا بين الظواهر، والضرورة ليست في الأشياء، بل في الفكر".[1]

هذه المقاربة لمبدأ السببية تجعلنا نقول أن "دافيد هيوم" يرفض وجود سببية موضوعية أو طبيعية بل الموجود سببية ذاتية أو سيكولوجية مبنية على توقع حوادث المستقبل بناءا على ما جرى في الماضي، وما يقلق هيوم هو عدم وجود ضامن يضمن حدوث الظواهر واطرادها في المستقبل، وبالتالي لا يوجد سند علمي.

هذه النتيجة التي توصل إليها "هيوم" هي التي أيقظت "كانط" من سباته الدوغمائي، فحاول إثبات إمكانية العلم منطقيا بالتمييز بين أحكام تجريبية وأحكام الإدراك الحسي أو بين معرفة علمية وانطباعات ذاتية.

ويتلخص الحل الذي قدمه "كانط" في القول بمبادئ تركيبية وقبلية كشروط للمعرفة، لكن موقف كانط تعرض للنقد من قبل "ريشنباخ" الذي اتهم كانط بارتكاب اغلوطة منطقية، لان كانط اعتقد أن صحة المقدمات يؤدي بالضرورة إلى صحة النتائج، وفساد المقدمات يترتب عنه فساد النتائج، هذا ما يرفضه راشنباخ الذي يؤكد أن صحة النتائج لا يترتب عنه ضرورة صحة المقدمات، وكم من نتيجة صحيحة استنتجت من مقدمة فاسدة.[2]

وحاول ريشنباخ تجنب الشك الذي وقع فيه دافيد هيوم لذلك نجده يبرر الاستقراء بدل البرهنة على صحته، ويميز بين نوعين من التبرير فيوجد التبرير الانطلوجي والتبرير الابستمولوجي، ويدعو إلى التخلي عن فكرة الصدق المطلق وننفتح على إمكانات تبرير الاستقراء احتماليا، يقول" **إن قابلية المنهاج الاستقرائي للتطبيق هي الشرط الضروري لإمكانية التنبؤات، (...) وإذا كانت التنبؤات ممكنة، فان الطريقة الاستقرائية هي الشرط الكافي للحصول عليها، قد تكون هناك طرق أخرى تمكن من التنبؤ، ولكننا لا نعرفها، ولذلك كان الاستقراء بالنسبة إلينا هو المنهاج الضروري للحصول على تنبؤات"**[3].

1 محمد عابد الجابري: مدخل الى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكلر العلمي، مرجع سابق، ص 304.

2 محمد عابد الجابري: مدخل الى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكلر العلمي، مرجع سابق، ص 306

3 هانز ريشنباخ: نشاة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا دار الكتاب العربي القاهرة، 1968، ص 140

ونفس الشيء نجده مع "بيرس" الذي سعى إلى تبرير الاستقراء واعتباره أفضل طريقة متاحة أمام الباحث، لتأتي محاولات كارناب فيما بعد لوضع منطق للاستقراء، لكن كل المحاولات لم تنته بحل للمشكلة وهي مشكلة مبادئ الاستقراء. ليضل يتعرض للنقد من أمثال "بوبر" نقد توجه به لآلية الاستقراء ومقولاته وتقديم البديل المنهجي وهو منهج" **المحاولة والخطأ"** أو ما يعرف بالمنهج التطوري أو "الكشف العلمي" ويحدد "بوبر" ثلاث مراحل أو خطوات إجرائية:[1]

1. يقوم العالم ببناء فرضيات أولية تتخذ كمحاولة لحل مشكلات كثيرة. تطرح نفسها في مرحلة القراءة الأولى للكون.
2. إخضاع العلم فرضياته لاختبارات صارمة منهجيا، إلى درجة تفنيدها أو تكذيبها.
3. تطبيق منهج المحاولة والخطأ بالتخلي عن كل يقين ذاتي وإخضاع كل تخميناته للمراجعة النقدية.

هذه المنهجية تمكن العالم من القدرة على الإبداع العلمي وهو منهج يصلح لكل أنواع المعرفة سواء طبيعية أو اجتماعية، هذا هو المعنى الحقيقي لابستيمولوجيا "بوبر" ابستيمولوجيا الإشكاليات، لان العلم يبدأ في أصله بمشكلة يقول" **يولد العلم من مشكلات وينتهي إلى مشكلات"**[2] ويقول **"تنطلق العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية دائما من مشكلات، تنطلق من شيء ما يثير دهشتنا كما قال الفلاسفة الإغريق، ولحل هذه المشكلات تستعمل العلوم أساسا نفس منهج الحس المشترك: "منهج المحاولة والخطأ""**[3] وتناول "بوبر" مشكلة الاستقراء في إطار نظرية العوالم الثلاث وهي:

1. عالم الفيزياء من أحجار وأشجار وعالم الكيمياء والبيولوجيا.
2. عالم العواطف عالم الخبرات الذاتية.
3. عالم الفكر الإنساني والقيم الأخلاقية والمؤسسات الاجتماعية.

---

1 كارل بوبر: بحثا عن عالم افضل، مصدر سابق، ص 24-40

2 Karl Popper la logique de la Decouverte scientifique.op cit. pp 114-115

3 Karl Popper. Realism and the Aim of science. Edited london and Newyork. 1992. Pp 217-277

وتتوسط هذه العوالم، عالم اللغة الذي يملك قدرة تحويل العالم الذاتي إلى عالم موضوعي في عملية تجريد العالم الموضوعي في رموز.

وقد استفاد من هذا التقسيم الثلاثي للعوالم الألماني "يـــورغن هابرمـــاس" في تأسيس نظرية التواصل وعبر عن ضرورة هذا التقسيم في عرضه المقدم ســنة 1967 حول" نظرية المعرفة بلا عارف" يقول" **يطرح بوبر اقتراحا مدهشا: يمكننا التمييز بين العوالم الثلاثة: أولا، عالم الأشياء المادية أو الحالات المادية، ثم عالم الحـــالات الشعورية أو الحالات العقلية، أو ربما الاستعدادات السلوكية للتصرف، وثالثـا عالم المضامين الفكرية الموضوعية، وبخاصة عالم الأفكـــار العلميـــة والشـعرية والتحف الفنية"**[1].

هذه العوالم كما حددها هبرماس هي (عالم ذاتي، عـــالم اجتمـــاعي، عـــالم موضوعي)." تفيد في إنشاء نظام من المترابطات، مفترض كونه شاملا، وفيه يمكن للمجالات الأصولية أن تترابط فيما بينها بحيث يكون الاتفاق حول ما يتعامل معها لمشاركون، يمكن اعتباره مرة كأمر واقع ومرة كمعيار مقبول ومرة كتجربة حيـــة ذاتية"[2].

وبعد القراءة النقدية للاستقراء كما دافعت عنه النـــزعة التجريبية والوقـــوف على الأخطاء التي ارتكبوها بالاستناد لمقولة الحتمية والعلية واطراد الظواهر واليقين والتعميم يقدم لنا "بوبر" حلا للمشكلة في النقاط التالية:

- يجب اختبار النظريات من خلال تفنيدها.
- قبول النظرية مؤقتا حتى تظهر نظريات منافسة تدخل في نقاش مع النظريـــة السائدة.
- اعتماد مبادئ العقلانية النقدية في دراسة نظرية علمية

كما تعرض "بوبر" لمبدأ العلية بالنقد في حقل الفيزياء يقول" قليل جدا مـــن الفلاسفة -عدا الاستثناء الهام "لبيرس"- تجرأ على وضع التصور الحتمـــي موضـــع

---

1 هبرماس يورغن: العلاقة بين العالم ومظاهر عقلانية الفعل، في اربعة مفاهيم سوسيولوجية للفعل، الفكر العربي المعاصر، عدد 46 السنة 87، مركز الانماء القومي، ص 18

2 مطاع الصفدي: نقد العقل الغربـــي، الحداثة ومابعد الحداثة، مركز الانماء القومي ط1، 1990، بيروت لبنان، ص 210.

تساؤل، لكن الموقف تغير جذريا سنة 1927، مع أعمال هيزنبرغ في ميكانيك الكوانتا، فأصبح واضحا أن السيرورات المصغرة تجعل ميكانيزم الساعة غير دقيق: توجد لا تعيينات موضوعية، إذن على الفيزياء أن تدخل الاحتمالات".[1]

و لم يسلم "هيزنبرغ" من نقد"بوبر" في حساب الاحتمال واعتبر تفسيره تفسيرا ذاتيا ويقترح بوبر مصطلح التفتح العلمي فالكون في نظره منفتح على الحتمية واللاحتمية.

خاتمة:

وفي ختام هذه المقاربة لمشروع "كارل بوبر" يمكن استخلاص نتائج دقيقة نحددها في النقاط التالية:

- يدعونا "بوبر" إلى البحث عن المشكلات والانطلاق منها والتشبث بها والتعايش معها في حميمية بفعل النقد المنفتح على كل ممكن.
- بوبر من الفلاسفة الذين أحدثوا تجديدا في الفكر الإنساني بصفة عامة والأوربي بصفة خاصة، نقد المذاهب الفلسفية القائمة على الارتياب كالتجريدية والوضعية المنطقية وأقام منهجا نقديا من مفاهيمه الأساسية: القابلية للتكذيب والتعزيز، وكان الهدف وراء ذلك: التطور والإبداع العلميين القائمين على استخلاص النتائج الدقيقة.
- عقلانية بوبر النقدية مختلفة عن العقلانيات الكلاسيكية التي تزعم امتلاك الحقيقة وقدرة بلوغها.
- فلسفة بوبر تتقاطع مع الكثير من الفلسفات التجريبية والعقلانية والمنطقية والنقدية بفعل التحليل النقدي مما يجعل من فلسفة بوبر مغايرة عن الفلسفات على مستوى المبادئ والمنهج والأهداف.
- ابستيمولوجيا بوبر ثورية فهي ثورة على كل ما هو يقيني ومقدس.
- ترفض عقلانية بوبر المعرفة الذاتية وتؤسس لمعرفة موضوعية واقعية إنها تحطيم لمركزية الذات في حقل المعرفة.

---

1 Karl popperM la connaissance objective. Traduit de l anglais par. Catherine bastyns. Editions. Conplexce. 3e. ed. 1985. p. 11

- فلسفة بوبر فلسفة البدائل فمن المصادر إلى الانفتاح النقدي ومن اليقين إلى التخمين.
- بوبر لا يرفض الميتافيزيقا بل يدعو إلى الاشتغال بقضاياها فلابد من العالم أن يعاني قلقا ميتافيزيقيا.
- يدعو إلى إعادة فهم علاقة العلم بالكون وفق علاقة جدلية منفتحة على كل الاحتمالات.
- يؤكد بوبر على ضرورة الفلسفة للعلم وضرورتها تكمن في قدرتها على المساءلة الإشكالية.
- علمية نظرية ما تقاس بمدى قابليتها للتكذيب والتفنيد، ولا تقاس بمدى مطابقتها للواقع لان الواقع متغير ومتحول باستمرار.

بول فييرآبند

(1994-1924)

بول فييرآبند Paul Feyerabend

(1994-1924)

د. كريم موسى

مدرس الفلسفة في كلية الآداب- جامعة بغداد

A - نبذة عن حياته ومؤلفاته[1]

ولد باول فييرابند (1924 - 1994) Paul Feyerabend في النمسا عام 1924 لأب موظف أهلي بسيط وأم تمتهن مهنة الخياطة التي علمه انتحارها عام 1943 الشيء الكثير، وبعد اجتيازه مرحلة الثانوية التحق بالخدمة العسكرية عام 1942 خلال الحرب العالمية الثانية، بعد ثلاث سنوات في الخدمة العسكرية أي في عام 1945تلقى إصابة بالغة في العمود الفقري أثناء انسحاب الجيوش الألمانية من الاتحاد السوفيتي القديم، مما اضطره الاتكاء على عكازتين طيلة حياته، بدأت دراسته الجامعية الأولية عام 1947 حول التاريخ وعلم الاجتماع وما لبث أن تحول اهتمامه نحو دراسة الفيزياء، وفي عام 1948 التقى بكارل بوبر في الجامعة النمساوية وكان من أشد المتأثرين بأفكاره، بعدها بسنة واحدة كان واحدا من المؤسسين للنادي الفلسفي الذي أطلق عليه "دائرة كرافت" المناهض "لدائرة فيينا"، حصل فييرابند على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من الجامعة النمساوية عام 1951 وكان عنوان أطروحته "العبارات الأساسية" Basic Statements التي على إثرها قبل ببعثة دراسية إلى لندن ليدرس تحت إشراف فتجنشتين، ولكن فتجنشتين فارق الحياة قبل وصول فييرابند إلى لندن التي وصلها عام 1952 ليدرس تحت إشراف كارل بوبر حيث تبنى أفكاره لفترة قبل أن يصبح أشد المعارضين له، عين في سنة 1955 أستاذا

---

1 المعلومات الآتية عن حياة فييرآبند ومؤلفاته مستقاة من موسوعة ستانفورد الفلسفية على الموقع الألكتروني :

http//plato.standford.edu/entries/feyerabend/

لفلسفة العلوم في جامعة بريستول، وفي عام 1958 تلقى دعوة من جامعة كاليفورنيا ليقضي فيها سنة دراسية واحدة لتدريس فلسفة العلوم، ولكن هذه السنة استمرت ثلاثة عقود ولغاية عام 1989، قضى فييرابند هذه الفترة متجولا في جامعات كل من إنكلترا والولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا وإيطاليا وسويسرا، جمع في نهاية الستينات مقالات مختلفة شكلت مادة كتابه الذي نال شهرة واسعة والذي كان بعنوان "ضد المنهج" نشره عام 1975، ومن أشهر كتبه كتابه الثاني "العلم في مجتمع حر" نشره عام 1978، وكتاب "العلم كفن" عام 1984، وكتاب "وداعا للعقل" نشره عام 1987، ثم كتاب "ثلاث محاورات عن المعرفة" عام 1991، وأخيرا كتاب "قتل الوقت" الذي نشر بعد وفاته بسنتين أي في عام 1996، ولديه كتب أخرى ودراسات كثيرة نشرت في الدوريات الخاصة بالعلوم وفلسفتها. فارق فييرابند الحياة عام 1994 في أحد مستشفيات سويسرا إثر إصابته بورم خبيث في الدماغ يتعذر إزالته جراحيا، تزوج فييرابند أربع مرات خلال مجرى حياته ولم ينجب أي طفل بسبب العقم الذي لحق به جراء إصابته في الحرب العالمية الثانية الآنفة الذكر.

B – مدخل إلى فلسفته

لا أحد يستطيع أن ينكر ما حدث من انعطاف في فلسفة العلم في المفصل الذي تزعمه فيلسوف العلم كارل بوبر (1902 – 1994)، فكانت النظرة البوبرية قد وجهت فلسفة العلم في اتجاهين؛ الأول على صعيد نمط التقدم الكيفي للعلم، بوضعه في إطار منطق الكشف المتواصل الذي لا يعرف التراكم في عموم مسيرته، فهو تقدم ثوري نابع من ومؤسس على بناء الحدوس الافتراضية ودحضها conjectures and refutations* بعد اختبارها تجريبيا وبناءً على منطق التكذيب falsificationism، أما الاتجاه الثاني فكان على صعيد العقلانية العلمية ذاتها حينما نقل إحداثيات العقلانية المبني عليها العلم إلى داخل النسق العلمي، إلى داخل دينامية وجدلية مجريات البحث العلمي بعد أن كان الجزء المهم من هذه العقلانية،

* لأهمية conjectures and refutations عند بوبر، جعلها عنوانا لكتاب له صدر هذا الاسم عام 1963

على أيدي التجريبيين المنطقيين، مصاغة خارج النسق العلمي، إذ كانوا يرومون إلى صياغة عقلانية تبرر المشروع العلمي على أساس نسق صوري منطقي نسج بتمعن في أذهانهم وصولا إلى إيجاد لغة صورية موحدة للعلم تنطق وتعبر عن مجمل العقلانية التي يتسم بها العلم، بعيدا عن واقعية نشاط البحث العلمي وغير مشتقة من ضرورة "منطق البحث العلمي"* ذاته كما أراد له بوبر أن يكون.

ورغم كل هذه التغيرات التي أحدثها بوبر في فلسفة العلم، نجده هو وما قبله ومؤيديه وخصومه من الوضعيين المناطقة ينتمون إلى نمط واحد من تصنيف آخر في فلسفة العلم، سماه البعض "العقلانية القديمة" old rationalism[1]، من حيث أن هذه العقلانية، سواء كانت خارج النسق، أم في داخله، مبنية على الأساس ذاته، كونها تمثل صورة من، أو مطابقة تمام التطابق مع المنهج العلمي ذاته، فهي لا تفارق المنهج العلمي بل هو جوهرها، ((فالعقلانية التي تنطوي عليها الإجراءات العلمية فيما يتعلق بتقييم النظرية والخيار العلمي - وفق ما تراه العقلانية القديمة ومناصروها - منضو تماما في وجود المنهج العلمي ذاته))[2].

فلسفة علم تنتمي إلى هذا النمط، تكون مهمتها ذات طابع معياري، تلجأ إلى إبراز الجانب العقلاني في الظاهرة العلمية، وبطريقة أو بأخرى تمرر النصح للعالِم الباحث في اتخاذ المنهج الذي تراه صحيحا، وهذا ما قصده الكسندر بيرد** بقوله ((الفكرة المشتركة التي تجمع - العقلانيين من هذا الطراز - تتلخص في أن مهمة فلسفة العلم، لتقول ما الذي تتضمنه العقلانية العلمية، ولتصف الكيفية التي يتوجب على العالِم بها الاستدلال مما متاح من معطيات، أو كيفية الخيار ما بين

* لقد عنون بوبر النسخة الألمانية لأهم كتبه بعنوان "منطق البحث العلمي"

1 Bird, Alexander - Thomas Kuhn - Princeton university press, new jersey; 2000 - p. 4

2 Ibid.

** الكسندر بيرد (1964 --) باحث ومفكر أمريكي معاصر مختص في مجال فلسفة العلم وتحديدا في فلسفة توماس كون، يشغل الآن منصب أستاذ فلسفة العلم في جامعة بريستول الامريكية له العشرات من المؤلفات والدراسات الفلسفية أهمها كتابه "توماس كون" و"طبيعة الميتافيزيقا" الذي نشر في عام 2007 وللتعرف على المزيد من المعلومات حوله أدخل الموقع الالكتروني الآتي:

http://eis.ac.uk/plajb

الفروض المتنافسة، فهي فلسفة علم معيارية»[1]، فمن أي ناحية ننظر، نجد فلسفة العلم هذه، بشقيها الوضعي الاستقرائي التراكمي، والبوبري الاستنباطي الافتراضي الانفصالي، منشغلة ومختلفة في تفاصيل المنهج العلمي الذي تقترحه صحيحا في التعبير عن مسيرة العلم، وهو إرث توارثته من صميم الأسس التي قامت عليها فلسفة العلم التقليدية، لذا نرى أن تقرير منهج ما يسير عليه العلم هو تضمين مبطن لقول ما ينبغي للعلماء أن يسير عليه، وهذا الذي جعل هذه الفلسفة بأن توصف على أنها معيارية.

عندئذ لابد أن تغلق فلسفة العلم هذه النافذة وتفتح أخرى أكثر تمثيلا لروح البحث العلمي، بعيدا عن المعايير وقيود المناهج وأكثر قربا لدينامية العلم وتاريخه، فكانت فلسفة الجيل الذي أتى بعد كارل بوبر خير من مثل هذا الطموح، الجيل الذي تزعمه توماس كُون (1922 - 1996) وبول فييرابند (1924 - 1994)، لتنبثق فلسفة علم جديدة قطعت الصلة مع سابقتها على مستوى الأسس وليس على مستوى التفرعات، على صعيد انتشال فلسفة العلم من قيد المنهج العلمي المهيمن عليها بكل أنواعه، استقراء كان أم استنباطا، تراكميا أم انفصاليا، وإبراز فلسفة علم جديدة تستمد أسسها من روح العلم ذاته التي تستشف من تاريخه نبضها الحقيقي ومن دون أن تنصب نفسها مسؤولة عن اكتشاف المنهج العلمي الصحيح، استنادا على أن مهمة فلسفة العلم لا تنحصر في وصف وتلقين العلماء، بشكل أو بآخر، بالمناهج الصحيحة التي يسير عليها العلم، وما يؤكد ذلك أن العلماء والباحثين لم يعنوا أبدا ما تقوله فلسفة العلم وتقره من منهج صالح للبحث العلمي، فهم في لحظة البحث والإبداع والكشف العلمي لا يصغون إلا لصوت النتائج والحقائق التي توصلوا لها، بغض النظر عن المنهج الذي اتبعوه[2]، عندئذ لابد أن تستلهم فلسفة العلم وتنحو نحو هذا الخيار الذي يبحث في الأسس الفلسفية التي بني عليها هذا الكشف والتقدم العلمي بشكله الواقعي كما مارسه العلماء من خلال تاريخ البحث العلمي ذاته، لا عن طريق وصف المناهج والطرق التي هي في

1 Bird, Alexander - Thomas Kuhn - Op.Cit. p. 4

2 لطفي، أفراح: دراسة في المناهج بين الفلسفة والعلم؛ مجلة العلوم الاجتماعية؛ العدد 19 – 20؛ نيسان؛ 2001 ص 154

الأصل لم يلتزم بها العلماء، بل هي وجهات نظر فلاسفة العلم ومعايرهم الخاصة بهم نحو وصف مسيرة العلم.

C - الملامح الأساسية لفلسفة فييرآبند

في فلسفة جيل فييرآبند زاد الانشغال بعوامل تحيط بمجريات النسق العلمي، خارجة عن التفاصيل العلمية البحتة التي يختص بها البحث العلمي، وجعلها المرتكز الأساس الذي تقوم عليه فلسفة العلم، تلك العوامل المتعلقة بتاريخية البحث العلمي والملامح الاجتماعية والحضارية العامة التي يختص بها الباحث، الإنسان، ودمج النواحي اللاعقلانية في هذه العوامل مع مسيرة المشروع العلمي، ليضحى الأخير هو الآخر ذا طابع لاعقلاني.

والملمح الأناركي "الفوضوي" جاء به فييرآبند عام 1975، حينما عنوّن أهم وأول كتاب له بعنوان "ضد المنهج: مخطط لنظرية أناركية في المعرفة" Against Method: Outline of an anarchistic theory of knowledge، وبذا يكون فييرآبند هو أول من نقل مصطلح الأناركية "الفوضوية"، المتداول في الأدبيات السياسية، إلى أدبيات فلسفة العلم، إذ أن مصطلح anarchism في الأدبيات السياسية، والذي ترجم عنوة بالمقابل العربي "الفوضوية" المثير للاشمئزاز*، يؤشر إلى تلك المذاهب والمواقف التي تتمحور حول الاعتقاد بأن السلطة تلحق الأذى بالشعوب وهي غير ضرورية على الإطلاق، وقد تأسست هذه المواقف والمذاهب

* الفوضوية ليست المقابل العربي المطابق لمصطلح "الاناركية"، لان المطالبين بهذه الدعوى لا يهدفون إلى إحداث فوضى في المجتمع، بل يطمحون إلى إقامة مجتمع حر مثالي خال من أية سلطة، يقوم على أساس إنكار الذات والتضامن واحترام حقوق الآخرين عن طيب خاطر، وهو ما يسعى له الاشتراكيون كهدف أخير بعد قيام حكومة مركزية قوية تقودها البروليتاريا، وهذا ما يجعل كلمة الفوضوية تبدو بعيدة عن مضمون المصطلح لأن المقابل الأنكليزي لمصطلح "فوضى" هو chaos وليس anarchism، فإن خلت اللغة العربية من مصطلح مقابل لهذا المضمون، كان الأجدر بالقائمين على نقل هذا المصطلح إلى العربية، إبقاء اللفظ الصوتي له كما هو "الأناركية" وشرح مضمونه الفكري باللغة العربية، تماما كما نقل مصطلح "الفاشية"، و"النازية" إلى اللغة العربية مما يقابلها Fascism وNazism.
ينظر بصدد مفهوم الفوضوية - نهرو، جواهر لال: لمحات من تاريخ العالم، نقله إلى العربية لجنة من الأساتذة الجامعيين، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1957، صص 156 - 8

في الغرب وتوسعت في عموم العالم مع بدايات القرن العشرين، وقد اشتق اسمها من الأصل الاغريقي "anarchos" ويعني "بدون سلطة" without authority[1]، أما فييرآبند فقد وظّف هذا المصطلح في فلسفة العلم تماشياً مع دعوته التي يرى فيها أن العلم لم يكن أبداً أسير منهج بعينه، بل هو مشروع أناركي "فوضوي" anarchistic enterprise، أي لا يعترف بأية سلطة تحد من نشاطه، وكل المناهج وكل النظريات مقبولة تبعا لشعار فييرابند الشهير: "كل شيء مقبول" أو "كل شيء يمر" anything goes[2] الذي سنتوقف عنده في مجريات هذا البحث.

وإذا كان فييرابند في الخطوة الأولى قد حرر العلم من سلطة أي منهج انطلاقا من نزعة أناركية "فوضوية"، يأتي في الخطوة الثانية بتوليفة جديدة بين اللاعقلانية والأناركية لم تعهد لها فلسفة العلم بمثيل، إذ يرى أن العلم يتقدم ويتطور من مرحلة إلى أخرى حينما يتحرر من سلطة العقلانية التي تسود في المرحلة القديمة، ويقدّم نفسه مشروعاً لاعقلانياً لهذه المرحلة وبنزعة فوضوية "اناركية" تميل إلى التخلص من قيود مسلمات العقلانية السائدة وقواعد الحس المشترك المعمول بها، ((فالعلماء المختلفون يستخدمون روايات مختلفة لتدعيم موقفهم، فإذا كانوا لاعقلانيين فسيختارون الرواية التي تروق لهم، أما إذا اختاروا أسلوب الحجج، فيكونون قد اختاروا أيضا رواية يستخرجون منها درساً لا يراه الآخرون))[3]، أي أنهم في الحالتين بموقف لا ينسجم وخروج عن أسس العقلانية السائدة، وتضحى اللاعقلانية محرك عملية تطور العلم، وأن ((حقباً مشهورة في العلم يفخر بها علماء وفلاسفة، بل وعامة الناس، لم تكن "عقلانية"، فهي لن تحدث بطريقة عقلانية، حيث أن العقل لم يكن هو القوة المحركة لها، و لم يتم الحكم عليها بصورة عقلانيـــة))[4]، فكانت مركزية الشمس لكوبرنيكوس تعد خروجاً على عقلانية مركزية الأرض لبطليموس

---

1 Encyclopedia Britannica, Anarchism

2 الخولي، يمنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، الطبعة 264، الكويت 2000، ص 422

3 فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية، بدون سنة نشر، ص 208

4 فييرابند، باول: العلم في مجتمع حر، ترجمة السيد نفادي، مكتبة الأسرة، القاهرة 2009، ص 26

ووقفت بموقف لاعقلاني لمسلمات هذه العقلانية، وكذلك الحال لنسبية أينشتين التي وقفت موقفاً لاعقلانياً بالنسبة لأسس العقلانية النيوتنية، وصولاً إلى مستجدات ميكانيك الكوانتم الذي انشغل به فييرابند كثيراً*، إذ جاءت نظرية الكوانتم بمواقف لاعقلانية كثيرة بالنسبة لعموم الميكانيك الكلاسيكي والنسبي، وتعد خروجاً كبيراً على عقلانية معطيات الحس المشترك، ويبدو أن هذه اللاعقلانية التي أحاطت بنظرية الكم قد أثرت كثيراً بفكر فييرابند، وخاصة إذا ما عرفنا أن فييرابند اكتسب شهرته المبكرة عن أعماله في فلسفة الفيزياء المعاصرة، وكان واحداً من أوائل الفلاسفة المحترفين الذين عالجوا مبدأ ومفهوم التتام في تكاملية بور **complementarity** الذي يعد أساس الخروج عن عقلانية الحس المشترك[1].

اتخذ فييرابند تاريخ العلم منهجاً وشاهداً على آرائه كما فعل من قبله توماس كُون، وقد اعترف فييرابند بفضل كُون بهذه النزعة التاريخية التي تبناها في إقامة فلسفة للعلم، بتناول تطور العلم تاريخياً وليس منطقياً، ولكنه رفض محاولة توماس كُون في العثور من خلال تاريخ العلم على نظرية تشير إلى تبادلية أطوار النماذج الإرشادية مع الثورات العلمية والبحث على أساس فلسفي يدعم هذه النظرية، واصفا هذه المحاولة من كُون بأنها خلط مابين الواقع والخيال[2].

ومن الملفت للنظر أن فييرابند بدأ حياته الفكرية متأثراً أشد التأثر بكارل بوبر منذ أن قابله عام 1948 كما أسلفنا سابقا، حتى أنه يذكر أن فكرة أو مبدأ القابلية للتكذيب، تلك الفكرة المحورية لفلسفة بوبر كانت تؤخذ في دائرة كرافت، التي أسسها فييرابند، كفكرة مسلم بها دون نقاش[3]، ولكنه أحدث قطيعة فكرية حادة مع فكر كارل بوبر وعقلانيته النقدية، إذ وصف العقلانية النقدية لبوبر في كتابه "ثلاث محاورات في المعرفة" أنها تعيق العلم وتشكل تصوراً دوجماطيقياً، وإذا كان

---

* درس فييرابند ميكانيك الكم عن كثب وتتلمذ على يد عالم الكم الفذ النمساوي أروين شرودنجر (1886 - 1961)

1 السيد، محمد أحمد: نسبية المعرفة العلمية عند بول فييرابند، دراسة منشورة كمقدمة لكتاب فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 8

2 فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، صص 231 -2

3 السيد، محمد أحمد: نسبية المعرفة العلمية عند بول فييرابند، مصدر سابق، ص 7

العقلانيون النقديون لا يقتلون الناس، فهم يقتلون العقول[1]، ولا يبدو غريباً هــذا الهجوم على بوبر وعقلانيته، لأنه لا يتماشى مع تطلعات فييرابند اللاعقلانية.

وإذا كان توماس كُون دافع عن فلسفته بخلوها من النــزعة النسـبية وان اللامقايسة* لا تشكل صورة من صور النسبية، نرى بول فييرابند يؤكد صـراحة نـزعته النسبية، فضلاً عن أن اللامقايّسة التي يؤمن بها هي مـن صـميم فكـرة النسبية، ولا يمكن فهم فلسفة العلم بدون هذه اللامقايّسة وبدون هذه النسبية.

أما إسقاط أسس فلسفته على علاقة العلم بالمجتمع، فهو يرى أن العلم ليس نظاماً معرفياً مقدساً، إنما هو ينمو ويزدهر وسط مجمل الأنظمة المعرفية البشرية الأخرى التي تحيط بها وتحركها عوامل الوعي التاريخي والحضاري للمجتمع عبر مراحل الزمن، ولذا فإن العلم لا يمتلك تلك السلطة العقلانيـة المطلقـة الـتي تستطيع أن توجه باقي نشاطات المجتمع لأنه نتاج الكثير من النشاطات الإنسانية والاجتماعية التي تتغلف بلاعقلانية وعيها التاريخي، وعلى هذا الأساس يجـرد فييرابند العلم من سلطته المطلقة على المجتمع، ويدعو توافقـا مـع نــزعته الفوضوية "الاناركية" إلى تحرير المجتمع من سلطة العلم بنفس قدر الـدعوة إلى تحرير المجتمع من سلطة الدين، الأمر الذي دعا البعض أن يعـد فييرابنـد أول فيلسوف علم يوجه انتقاده إلى الحضارة الغربية، انطلاقاً من أغلى أيقونة طالمـا استخدمها الغربيون لإثبات تفوقهم الحضاري على باقي شعوب العالم، ألا وهي أيقونة العلم*.

---

1 فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 229

* اللامقايسة incommensurability من النظريات الأساسية في فلسفة تومـاس كُـون وفلسفة بول فييرآبند والتي فحواها عند قيام الثورة العلمية واستبدال نموذج إرشادي قديم بآخر جديد فأن كل شيء يتغير حتى معايير تقييم النظريات والمناهج وطـرق الملاحظـة وحتى العقل، لذا يصبح الأمر متعذرا أن نجري مقايسة بين نظريتين تنتميان إلى نمـوذجين مختلفين ويتعذر كذلك أن نؤكد ما هي الأفضل من بينهما، الأمر الذي جعل توماس كُون يوصف بنـزعة نسبية لاعقلانية – للمزيد من التفاصيل عن نظرية اللامقايسة ينظـر إلى كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الطبعـة 168، الفصل العاشر

* ينظر إلى مقدمة كتاب – فييرابند، باول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 7

D - تاريخية المعرفة العلمية

يرى فييرابند أن النظر بمشكلة تاريخية المعرفة العلمية، بل المعرفة بصورة عامة، ليست جديدة، بل إنها نشأت مع الفلاسفة ما قبل سقراط، وتمت صياغتها من قبل أفلاطون وأرسطو، ثم اضمحلت مع تطور العلوم الحديثة، وعادت إلى الظهور مع انبثاق الفيزياء المعاصرة، إذ تزايدت شدة النزعة التاريخية للنظر بطبيعة المعرفة بصورة عامة، التي ترى أن المعرفة البشرية ومن ضمنها المعرفة العلمية محاطة ومتأصلة فيها المتغيرات التاريخية التي صاحبتها، في مقابل النزعة النظرية لطبيعة المعرفة، التي تجردها من تدخلات العوامل التاريخية، فيصوغ فييرابند هذه الإشكالية بهذا التساؤل، كيف تتمكن المعرفة البشرية، والعلمية واحدة منها، التي هي وليدة متغيرات تاريخية شديدة التخصص، أن تغدو حقائق وقوانين مستقلة عن التاريخ الذي أنتجها[1]، ثم يقوم بمناقشة هذه الإشكالية عن طريق استبدالها بفرضيتين قامت عليهما هذه الإشكالية ومناقشة الصعوبات الناجمة عن الاستخدام العام لهاتين الفرضيتين.

الفرضية الأولى التي يقدمها لنا فييرابند لمعالجة هذه الإشكالية، أن مجمل النظريات والحقائق العلمية والمناهج التي اشتملت عليها المعرفة العلمية في زمن محدد هي وليدة التطورات التاريخية في هذا الزمن التي تتمتع بخصوصية تاريخية عالية المستوى، ولدى فييرابند من شواهد التاريخ المعرفي الإنساني ما يؤكد فرضيته هذه، فهو ينظر إلى أن الإغريق كان لديهم من العلوم الرياضية والعبقرية الفكرية ما يؤهلهم أن يتوصلوا إلى حقائق علمية وأفكار نظرية، تأخر انبثاقها إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين[2]، يعني أن تأخر انبثاق هذه الحقائق لم يقف وراءه حاجة إلى أورغانون العلوم الرياضية، أو عجز في المهارات الفكرية الإبداعية التي تخص صميم البحث العلمي، لكن الذي يقف وراء ذلك هو أن التطورات التاريخية في عصر الإغريق لا تشبه التطورات التاريخية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، مما أدى إلى تأجيل انبثاق المضمون النظري العلمي لهذه القضايا إلى

---

1 Feyerabend, Paul: Realism and history of knowledge, the journal of philosophy, Vol. 86, No. 8 (Aug. 1989), p. 393

2 Ibid

هذا الزمن تماشياً مع اللحظة التاريخية التي تحفز انبثاق هذا المنجز المعرفي العلمـــي، ولعلّ الإنجازات التي حصلت بتطوير حقل العلم الفيزيائي وخصوصـــاً الميكانيـــك الحركي خير من يمثل ذلك، إذ كان الإغريق بإمكانهم أن يحدثوا هذا الإنجاز اعتماداً على ما لديهم من علوم فيزيائية وعلى ما ورثوه من رياضيات فيثاغورية وإقليدية، رغم ذلك لم يحدث هذا الإنجاز إلا في عصر النهضة الأوربيـــة واعتمـــاداً علـــى الموروث الإغريقي القديم نفسه ولكن بلحظة تاريخية مختلفة ملحّة اصطبغت المعرفة العلمية بصبغتها.

ويستشهد فييرابند كذلك بما أنجزه البابليون في مجال علم الفلك الذي كـــان معتمداً على حساب مستمد من تناوب وتكرار رؤية القمـــر وبعـــض الأجـــرام السماوية الأخرى، وهذا الإجراء في ملاحظة وتسجيل تناوب وتكرار رؤية القمر والأجرام السماوية متأصل فيه خصوصية البعد الحضاري والتاريخي للبـــابليين، إذ شكل هذا الحساب دالة رياضية تناوبية **zigzag function**، في حين اعتمـــد علـــم الفلك عند الإغريق على هندسة توزيع الأجرام السماوية في قبة الفلـــك المســـتمد أيضا من خصوصية تاريخية واجتماعية للأغريق، والذي مكنهم مـــن وضـــع أول مخطط هندسي للفلك اعتماداً على علوم الهندسة المنتشرة في حضارتهم، إذ شـــكل الحساب الفلكي لديهم دالة هندسية متعددة الأضلاع **polygons function**، وكان كلّ من علم الفلك البابلي وعلم الفلك الاغريقي صحيحاً من الناحيـــة التجريبيـــة العلمية وكذلك من ناحية التنبؤ الفلكي الذي كان متطابقاً في كلا العلمين، ولكنّ العوامل الحضارية والتاريخية أيضا وليست العلمية هي التي أدت إلى استمرار علـــم الفلك الإغريقي واختفاء علم الفلك البابلي[1]، واضعاً فييرابند تلك العوامل التاريخية الحضارية بمثابة المحرك الأول لتطور العلم وتقدّمه.

ومن ناحية أخرى، ينظر فييرابند إلى أن نظرية علمية بعينها تتعرض إلى الكثير من التعديل والتغيير بسبب المواقف التاريخية التي تتعرض لها، فيجد أن نظرية نيوتن التي قدّمها في كتاب "المبادئ" لم تحمل أي شيء عـــن حســـاب الاضـــطرابات السماوية التي أثيرت في موضع تاريخي لاحق، حينما اكتشف أن حسابات نظريـــة نيوتن تشير إلى حتمية اِصطدام كوكب زحل بكوكب المشتري، ولكن هذا الأمـــر

1 Feyerabend, Paul: Realism and history of knowledge, Op.Cit. p. 394

لم يحصل، في وقتها لم يجد نيوتن من مخرج إلا القول بان التدخل الإلهي هو الـــذي يحول من حتمية هذا الاصطدام، ومن هذا الموقف التاريخي يتم تعديل نظرية نيوتن على يد "لابلاس" في القرن التاسع عشر. ونظرية النسبية لأينشتين هـــي الأخـــرى تعرضت للكثير من التبدل تماشياً مع تاريخية المعرفة العلمية، فلم تكن نظرية النسبية التي ينظر لها حالياً بصيغة "نظرية كل شيء" هي النظرية نفسها التي انبثقت عـــام 1919 بصيغتها العامة، واضعاً فييرابند المواقف التاريخية هي الفيصل بهذه التطورات التي تتوقف على حدوث اكتشافات جديدة في الرياضيات، أو نتـــائج جديـــدة في الملاحظة، أو أفكار جديدة عن طبيعة المعرفة العلمية[1].

أما الفرضية الثانية التي يقدمها لنا فييرابند لمناقشة إشكالية تاريخيـــة المعرفـــة العلمية، تقضي بأن محصلة التطورات التاريخية – الحضارية التي أدت للوصـــول إلى المعرفة العلمية، دائماً تكون مجتزأة عن سياق اكتشاف هذه المعرفة العلمية، أي أننا دائماً بصدد عملية نقوم بموجبها بقطع جميع الطرق المؤدية إلى الوصول لنتيجة مـــا ومن دون أن نخسر النتيجة ذاتها، لذا يطلق فييرابند على هذه الفرضية اسم "فرضية قابلية الفصل" separability assumption[2]، أي أن فييرابند عندما أكد في الفرضية الأولى على أن المعرفة العلمية هي وليدة خصوصيتها الحضارية والتاريخيـــة وهـــذه الخصوصية ساهمت كثيرا في انبثاق المعرفة العلمية، يأتي ويؤكد في الفرضية الثانيـــة على جوهر الإشكالية في نـــزعة المجتمع الإنساني إلى نـــزع كل العوامل التاريخيـــة والحضارية التي صاحبت نشوء المعرفة العلمية بسبب الخصوصية المتميزة للمعرفـــة العلمية لدى الإنسان وسحرها في تقديم المعرفة الدقيقة وتقديم الحاجة العملية لـــه، ولدى فييرابند أسباب وأمثلة تدعم هذه الفرضية، فهو يرى مثلا أن هناك الكـــثير ممّن يستأصل وينكر المحصلة التاريخية للجهود التي بحثت في مفهوم الذرة، ويبقـــون مفهوم الذرة متوقفاً حصراً في سياق اكتشاف تقنية المطياف الذري والشاشة الـــتي التقطت عليها آثار النشاط الذري، لكنهم في الوقت نفسه يـــذعنون ويعترفـــون بفاعلية قوانين نظرية الكوانتم التي أدت إلى هذا الاكتشاف في أي زمن بعيد قبـــل كتابة هذه القوانين، بل أنهم اعتقدوا أن هذه القوانين ستبقى فاعلة إلى مدى التاريخ

1 فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 213

2 Feyerabend, Paul: Realism and history of knowledge, Op.Cit. p. 394

المقبل، مؤكدا فيرابند أن هذه الأحكام الشمولية واجتزاء السياق التاريخي للحقائق العلمية يمثل الجزء المهم الذي شكل تقاليد وهوية العلم، في حين يرى أن كل الحقائق العلمية مهما كانت يقينية قد علقت بها تاريخيتها، وأن المضمون التاريخي الذي ساهم ببلورتها سيكون حاضراً بصياغتها بشكل أو بآخر، واضعاً فيرابند هذا الرأي بمماثلة مع اكتشاف القارة الأمريكية، إذ يرى أن هذا الاكتشاف الذي كان مبعثه مؤامرة سياسية، على حد تعبير فيرابند، كان يقف وراءه سياق تاريخي مبني على اعتقادات خاطئة وتخمينات غير صحيحة، حتى أن هذه القراءة المضللة للاكتشاف شملت المكتشف الكبير كولمبس*، وأن هذا السياق التاريخي للاكتشاف قد بصم ملامح معينة بشكل أو بآخر في تشكيل القارة المكتشفة حضارياً وسياسياً واجتماعياً[1].

والهدف الذي يريد أن يصل إليه فيرابند بصدد موضوع تاريخية المعرفة العلمية، أن المعرفة العلمية تشكلت حالها حال مجمل المعرفة الإنسانية ضمن غمار مسيرة تاريخية وحضارية قام بها الإنسان وانطوت على الكثير من الفروض الميتافيزيقية والملامح الإيدولوجية واللاعقلانية التي لا تغادر الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل، فهذه المعرفة لا يوجد شيء يميزها عن باقي المعارف الإنسانية، وأن مفهوم الذرة – كما يرى فيرابند – الذي انبثق من فرض ميتافيزيقي على يد ديمقريطس، كان مبعثه دافعاً آيدولوجياً تاريخياً تبناه ديمقريطس والمدرسة التي ينتمي إليها التي تناصر الطبيعة المتكثرة والمتحركة للوجود المادي، في مقابل مدرسة بارمنيدس التي تناصر وحدة وسكون الوجود المادي، ولا يتضمن هذا الفرض أي مستوى من العقلانية العلمية التجريبية، وبرغم التطورات التي أحدثت في مجال الذرة واكتشاف مكونات جزئية تتكون منها الذرة، إلا أنه ما زال ينظر إلى الذرات أنها تشكل أصغر جزء يحمل الخواص الكيمياوية والفيزياوية للعنصر الذي يتكون منها، وعلى غرار ما نادى به ديمقريطس انطلاقاً من ذلك الفرض الميتافيزيقي التاريخي. ويذهب فيرابند بعيداً في أن هذا المفهوم للذرة ليس أكثر متانة

---

* إشارة إلى أن كولمبس حين اكتشافه للقارة الامريكية، كان يعتقد أنه اكتشف جزرا تقع غرب الهند وليس قارة جديدة، فاسماها جزر الهند الغربية

1 Feyerabend, Paul: Realism and history of knowledge, Op.Cit. pp. 394 - 5

من مفهوم "الإله"، إذ لا نستطيع ببساطة أن نقبل مفهوم الذرة وننكر الإله، فكلاهما انبثقا من فروض ميتافيزيقية ظلت ترافقهما الكثير من الأمور اللاعقلانية التاريخية، لكن ما جعل الدين والعلم يفرضان قوتهما وقدسيتهما على باقي المعارف الإنسانية يعود إلى سعي المجتمعات الإنسانية إلى فصلهما عن سياق تطورهما التاريخي[1].

ومن الجدير بالإشارة أن فيرابند في موضوع الذرة ومكوناتها يتبع النزعة الأداتية* في مقابل النزعة الواقعية في التعامل مع كل المنجزات العلمية التي تحققت في مجال بحوث الذرة، إذ يعتبر مسميات مثل الذرة والإلكترون والبروتون وغيرها، مجرد أفكار متخيلة لترتيب الملاحظات والمعطيات الحسية التي نجنيها في البحث الذري، ويعد هذه المسميات حدوداً مساعدة مصممة لجلب بعض الترتيب في خبراتنا عن العالم الصغير، وهي أشبه بالعوامل الرياضية أو الروابط المنطقية، يربطان تقريرات عن المعطيات ولا يشيران إلى أشياء تختلف عن المعطيات الحسية[2].

ويصبغ فيرابند نزعته التاريخية بالنظر إلى المعرفة العلمية بصبغة نسبية جلية المعالم حينما ينظر أن هناك تفاعلية بين العقل العلمي والممارسة العلمية تشكل تقليداً ونشاطاً بشرياً يدخل التاريخ في مراحل مختلفة، وأن هذا التقليد لا يعد العامل الذي يوجه باقي التقاليد الإنسانية، بل هو نشاط حضاري كباقي النشاطات الأخرى، فالعقلانية العلمية ليست حكماً على باقي النشاطات المعرفية وإنما هي ذاتها تقليداً[3]، والعلم بهذا المنظور لا يعد شيئاً حسناً أو سيئاً، وإنما ينظر إليه كما هو ببساطة، وكما

---

1 Ibid. p. 399- 400

* إن استحالة رؤية الإلكترون وازدواجية خصائصه، هو الذي أثار الخلاف بين "الأداتية الاصطلاحية" من جهة وبين "الواقعية" من جهة أخرى، في مشكلة البعد الإنطولوجي للمفاهيم العلمية وخصوصا دون الذرية، هل هي كائنات حقيقية حتى وأن تعذر إدراكها حسيا أو بالأجهزة العلمية المتطورة، أم مجرد وسائل رياضية تسهل علينا عملية الاستدلال ويمكن رفضها بأي وقت أينما يظهر ما هو أفضل، ومن الذين اعتقدوا بهذا الحل هم الأداتيون الاصطلاحيون وعلى رأسهم بوانكاريه (1854 – 1912) ودوهيم (1861 – 1916)، بينما أخذ بالرأي الواقعي ماكس بلانك، ينظر
عبد اللطيف، عبد النور عبد المنعم: التفسر الآداتي للقانون العلمي، أطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الأداب، 2001، ص 7

2 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 57

3 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 43

ينظر لباقي التقاليد والنشاطات الحضارية، فهي ليست حسنة أو سيئة بل تؤخذ كما هي وعلى ما فيها من مضمون، إذ تضحى حسنة أو سيئة، عقلانية أو لاعقلانية، متقدمة أو متخلفة، فقط عندما ينظر إليها من وجهة نظر تقليد آخر يقاسمها نفس مجال التخصص الحضاري والمعرفي، كما هو الحال على سبيل المثال أن النـزعة العرقية racism تبدو وحشية بالنسبة لمن يأخذ بالنـزعة الإنسانية humanitarianism، في حين تبدو الأخيرة تافهة بالنسبة لمن يأخذ بالنـزعة العرقية[1].

وحتى أدوات القياس في العلم ومعاييره هي الأخرى معرضّة ومبنية على سياقها التاريخي ولا يوجد إطلاق في هذا الأمر، وبعكس هذا التصور، يرى فييرابند، نكون في موقف يشبه موقف التساؤل الذي يسأل عن أدوات القياس التي ستساعدنا على اكتشاف محتويات منطقة من العالم لم تحدد بعد والتعرف عليها، فإننا نجهل المنطقة وبالتالي لا يمكننا أن نقرر ما سيجري فيها، وإذا كان هذا الأمر يعنينا بدافع الوصول إلى حقيقته، فما علينا إلا أن ندخل هذه المنطقة ونتواصل مع تاريخية هذا البحث ونبدأ بعمل تخمينات عنها شيئاً فشيئاً، ولسوف نكتشف أن الإجابة ليست فورية وسهلة، وإننا بحاجة إلى براعة عالية لنصل فقط إلى منتصف الطريق، ولعلّ المثال الذي يفضله فييرابند في هذا الصدد، هو السؤال المتداول عن كيفية قياس درجة حرارة مركز الشمس والذي طرح منذ عام 1982، فرغم تطور مقاييس درجة الحرارة في الوقت الراهن، لا نستطيع أن نحدد أبداً ما أساسيات هذا المقياس، إذ تبقى هذه المعرفة مرهونة بظروف لحظتها التاريخية حينما نقترب أكثر من مركز الشمس، ويضيف فييرابند، الشيء نفسه ينطبق على معايير العلم التي تشكل أدوات قياس عقلية، إذ تقدم لنا قراءات ليست عن درجة الحرارة أو الثقل، وإنما تقدم لنا قراءات عن القطاعات الفكرية المعقدة من العملية التاريخية للمعرفة العلمية، فهل مباح لنا افتراض العلم بها حتى قبل أن تكون هذه القطاعات الفكرية قد برزت للعيان بكل تفصيلاتها، أو نفترض أن يكون التاريخ وبصفة خاصة تاريخ الأفكار أكثر اِطراداً من الجانب المادي للكون[2].

1 المصدر نفسه، ص 19

2 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، صص 55 -6

E – الميثودولوجيا المفتوحة: كل شيء مقبول* Anything Goes

لقد كرس فيرابند جهده في كتابه ضد المنهج والكتب التي تلته لبيان أن فلسفة العلم وتحديداً في تخصص ميثودولوجيا العلم قد وقعت بخطأ جسيم في بحثها عن المنهج الصحيح الملائم للبحث العلمي، وحجته الرئيسة في هذا الاستنتاج أن المناهج المقترحة بهذا الشأن سواء كانت استقرائية أم استنباطية لا تتوافق مع معطيات وشواهد واقعية تاريخ العلم، وأن ميثودولوجيا العلم تخفق بشكل كبير في تقديم خطوط ومناهج رئيسة قد تفيد العلماء في إرشادهم كيفية إدارة بحوثهم العلمية، فضلاً عن أنه من غير المجدي أن نرجو تحويل العلم إلى بضع قواعد ميثودولوجية بسيطة، لأن ذلك لا يتناسب مع مقدار التعقيد الذي ينطوي عليه مضمون البحث العلمي وتاريخه المعقد، لنتأمل ما كتبه فيرابند في كتابه ضد المنهج بهذا الصدد: ((إن الفكرة القائلة بأن العلم يستطيع ويجب أن يعمل وفق قواعد ثابتة وكلية، هي فكرة غير واقعية، وفكرة هادمة في ذات الوقت، فهي فكرة غير واقعية لأنها تنطوي على تصور في غاية السذاجة عمّا بحوزة الإنسان من إبداعات، وعن الظروف التي تقف وراء أو تشجع تطور تلك الإبداعات، وهي فكرة هادمة لكون محاولتها فرض قواعد كهذه، تصمّم بذلك على زيادة قدراتنا المهنية على حساب إنسانيتنا، فضلاً عن ذلك أن هذه الفكرة مضرّة بالعلم لأنها تهمل الشروط الفيزيائية والتاريخية المعقدة التي تؤثر في عملية التحول العلمي، إنها تجعل مشروعنا العلمي أقل مرونه وأكثر عقائدية... فلجميع الميثودولوجيات عيوب تحددها، والقاعدة الوحيدة التي تصمد هي "كل شيء مقبول ")) [1].

---

* لقد ترجم هذا الشعار عن الانكليزية بعدة ترجمات للغة العربية، لانه لا يوجد مرادف محدد في اللغة العربية يتطابق مع مفهوم هذا الشعار بدقة، فقد ترجم إلى "كل شيء حسن" و"كل شيء على ما يرام" و"كل شيء يمر" و"كل شيء مقبول"، وأرى الترجمة الأخيرة التي تبنتها الدكتورة يمنى طريف الخولي خير من يقترب من دلالته ويتلاءم مع ما يطمح اليه فيرابند من تبني التعددية في كل شيء وقبول الفروض والنظريات المتنافسة جميعا وكذلك قبول كل المناهج والمعايير العلمية، من دون أن تكون هيمنة وشمولية لنظرية واحدة او منهج واحد.
الخولي، يمنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين، مصدر سابق، ص 422

1 ((The idea that science can, and should, be run according to fixed and universal rules, is both unrealistic and pernicious. It is *unrealistic*, for it takes too simple a view of the talents of man and of the circumstances which encourage, or cause, their development. And it is *pernicious*, for the attempt to enforce the rules is bound to increase our professional

بكل إصرار، يرى فييرابند أنه ليس ثمة "منهج علمي"، ولا توجد مجموعة من الإجراءات أو مجموعة من القواعد تشكل الأساس الذي يبنى عليه نموذج البحث العلمي، وتشكل الضمان الراسخ التي تجعل من أي بحث سار على هديها أن يكون "بحثاً علمياً"، فقواعد وإجراءات البحث العلمي تتحد بظروف وأهلية البحث ذاته، ومعايير الحكم عليها وتعديلها أو تغيرها، لابد من أن تكون متكيفة مع العمليات والمواضيع التي يبحث فيها[1]، وبما أن هذه المواضيع الخاضعة للبحث العلمي غاية في الكثرة والتنوع والتعقيد، وهي في الوقت نفسه التي تحدد قواعد ومنهج البحث، بات من المستحيل برأي فييرابند أن تكون هناك مناهج أو قواعد ثابتة صالحة للبحث العلمي، إذ يرفض هذا المنهج الكلي والعقلانية المستند عليها بقوله: ((إن فكرة منهج كلي راسخ، والتي تعدّ مقياساً ثابتاً للوفاء بالمراد، بل وحتى الفكرة التي تقول بعقلانية كلية راسخة، إنما هي فكرة غير واقعية، مثلها في ذلك مثل الفكرة التي تقول بأداة قياس راسخة يمكنها أن تقيس أية كتلة من دون أي اعتبار إلى الظروف المحيطة بها))[2].

ويزيد فييرابند من تبريره رفض المناهج والقواعد الثابتة، في أن العلماء المعنيين بالبحث العلمي والمعنيين بهذه المناهج المقررة لهم من قبل الميثودولوجيين، كثيراً ما يعدّلون معاييرهم ومناهجهم وحتى مقاييس العقلانية لديهم، وذلك لسبب بسيط، لأنهم يتحركون دائماً في بحوثهم إلى الأمام ويدخلون مجالات بحث جديدة، يتطلب البحث الجديد إلى تعديل المعايير والمناهج ومقاييس العقلانية لديهم، بل أنهم يعّدلون أو يستبدلون كليّة نظرياتهم وأدواتهم للسبب نفسه لأنهم دائما يتحركون إلى الأمام[3]، ويتمسك فييرابند بحجته الرئيسة على هذا الرفض للمنهجية المحددة ذات الطابع

---

qualifications at the expense of our humanity. In addition, the idea is *detrimental to science*, for it neglects the complex physical and historical conditions which influence scientific change It makes our science less adaptable and more dogmatic. All methodologies have their limitations and the only 'rule' that survives is 'anything goes'.))

نصوص مختاره من كتاب "ضد المنهج" لفييرابند منشورة على الموقع الالكتروني
http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/feyerabe.htm

1 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 116

2 المصدر نفسه، صص 116 – 7

3 المصدر نفسه، ص 117

التاريخي، مقرراً أن تاريخ العلم وتطوره أثبت أن كل قاعدة تنتهك في وقت من الأوقات، ولا يرى فيرابند من ضرر بأن الفلسفة والمنطق تؤيد معطيات التاريخ بهذا الصدد، ويضيف أن هذه الانتهاكات للقواعد المسلم بها لم تكن حوادث عرضية، كما أنها ليست بسبب الجهل أو السهو، ولكن هذه الانتهاكات التي كان لا يمكن تجنبها، جاءت من جرّاء إرادة فرضتها ضرورة التقدم العلمي، وأن المنجزات العلمية الكبرى في تاريخ العلم تتحدث عن أن هذه المنجزات لم تر النور، إلا بعد أن قرر بعض المفكرين أن لا يلتزموا بقواعد محددة وواضحة[1].

وبهذا التوجه يكون فيرابند قد عطل جميع المناهج عن العمل التي أقرتها فلسفة العلم بأن تكون صالحة للبحث العلمي وأفرغها من أي مضمون عقلاني شامل، وبالتالي على العلماء ألا يدعوا القواعد وعقلانية المناهج تحتجزهم، تلك القواعد التي يفرضها عليهم ميثودولوجي ما، وفتح المجال لميثودولوجيا مفتوحة تستجيب لشعاره الجديدة "كل شيء مقبول" الذي يعبر بإخلاص عن نزعته الانارکية "الفوضوية" اللاعقلانية، والذي يبدو لدى فيرابند ملزمات تاريخية، وأخرى تخص التفاعل المفتوح ما بين فكر الإنسان وممارسته للفكر تجعل من هذه الميثودولوجيا المفتوحة متمثلة بقاعدة "كل شيء مقبول" أمراً مسلماً به، ويتماشى مع مقتضيات شروط البحث العلمي، إذ يكتب: ((إن ما يعرضه كلا من معاينة الحقب التاريخية، والتحليل التجريدي لطبيعة العلاقة ما بين الفكر والممارسة، يفضي إلى أن المبدأ الوحيد الذي لا يعيق تقدم العلم هو "كل شيء مقبول ")) [2]، ويضيف أننا ومن خلال مسيرة البحث العلمي عبر تاريخ العلم ربما افترضنا فرضيات هي في تضاد مع النظريات الراسخة بشكل ثابت والمؤسسة بشكل جيد وفق نتائج ومعطيات تجريبية، نحن بهذه الفرضيات المضادة إذن، ندفع بالعلم قدماً ليس من خلال منهج الاستقراء الذي يلزمنا الأخذ بهذه المعطيات التجريبية وتنظيم إحساساتنا انسجاماً مع رصانة النظريات السائدة المسلم بها، بل نحن نقدم على

---

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2 ((This is shown both by an examination of historical episodes and by an abstract analys is of the relation between idea and action. The only principle that does not inhibit progress is: *anything gose))*
http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/gc/feyerabe.htm

دفع العلم إلى الأمام بواسطة منهج لا تقره فلسفة العلم، وهو منـــهج "الاســـتقراء المعاكس" counter-inductive.[1]

ويبدو أن "الاستقراء المعاكس" الذي نادى به فييرابند هو من تداعيات شعاره "كل شيء مقبول" لأنه سيسمح للفرضيات العلمية بالظهور حتى لو كانـــت بـــلا جذور ولا أرضية تستند على ملاحظات حسيّة أو تجريبيـــة، لأن رحابـــة الفكـــر العلمي وحرية التأمل فيه ستستوعبها، وربما بسبب هذا الاستقراء المعاكس انبثقت انجازات وثورات علمية كبيرة والثورة الكوبرنيكية واحدة منها، لان كوبرنيكوس وضع كل ما استقراه الفكر البشري من ملاحظة حركة الشـــمس حـــول الأرض موضع شك، وأخذ باستقراء معاكس يأخذ بحركة الأرض حول الشمس مســـتندا بذلك على فهم رياضي جديد لنظام الفلك الشمسي ومن دون أن يكون لديه سند تجريبـــي، لذا سيكون الاستقراء المعاكس وعلى ما يبدو فيه من خلو مـــن ســـند تجريبـــي، يتماشى مع "كل شيء مقبول" الذي نادى به فييرابنـــد، وهنـــا تجـــدر الإشارة إلى أن فييرابند جعل من هذا المبدأ الذي سمح لجميع الفرضيات بـــالظهور بمثابة رادع للتميز الخاطيء بين العلماء والباحثين الجديرين بالاحترام وبين أولئـــك المخالفين للصواب، على أساس أن الأولين يذكرون وجهـــات نظـــر وفرضـــيات مستساغة ومضمون فوزها، في حين الآخرون - المخالفون للصـــواب - يوحـــون بأمور غير محتملة ولا معقولة ومحكوم عليها بالفشل، إذ يرى فييرابند لا يمكـــن أن يكون الأمر هكذا لأننا لا نستطيع التعرف مقدماً مـــا إذا كانـــت النظريـــة ذات مستقبل أم أن النسيان سيطويها، ولذا لا يمكن رفض النظرية أو الفرضية منذ البدء لأنها صدرت عن باحثين مخالفين للصواب، وقبول الأخريات الصادرة عن بـــاحثين أصحاب شأن وتقدير علمي، فيرى أن هذا التمييز بين الباحثين على هذا الأســـاس خاطئ، ويدعو مقدماً إلى قبول جميع المقترحات والفروض العلمية الصـــادرة مـــن جميع الباحثين ومن دون استثناء.

ولكن في المقابل يدعو فييرابند إلى عدم المبالغة بقاعدة "كل شيء مقبـــول"، فالاستخدام الصحيح لهذه القاعدة هو من سيفرز معياراً نميز به الباحثين الجـــديرين بالاحترام عن أولئك المخالفين للصواب، إذ يسيء الباحث المخـــالف للصـــواب

---

1 Ibid

استخدام هذه القاعدة، فيكتفي بفرض وجهة نظر معينة، ويستمر بالدفاع عن هذه الفرضية وهي بشكلها الأصلي دون اللجوء إلى تطويرها أو إلى تخمين فائـدتها في جميع الظروف، و لم يبد أي استعداد بإقرار احتمال نشوء أية مشكلة مـن جـرّاء فرضيته، أو إلى مناقشة الاعتراضات عليها، في حين يتفاعـل الباحـث الجـدير بالاحترام إيجابياً مع قاعدة "كل شيء مقبول" ويقوم بتطوير وتكييف فرضيته على وفق شروط البحث المنظم الذي بموجبه تتم ملاحقة تداعيات الفرضية والتعرف إلى الصعوبات التي قد تنجم عنها، وإلى الحالة الإجمالية للمعارف المحيطة بهـا، وأخـذ الاعتراضات بالحسبان، هذا هو البحث الذي يميز المفكر الجدير بالاحترام عن ذلك المخالف للصواب، أما التمسك بالمضمون الأصلي للنظرية أو الفرضية لا يجدي في ذلك نفعاً، ويضرب فيرابند مثلا في هذا الصدد، إذ لو تبنى احـد وجهـة نظـر أرسطو، وأراد أن تمنح فرضيات أرسطو فرصة جديدة للظهور والمناقشـة، فـإن اكتفى بهذا التأكيد و لم يشرع في إعداد دينامية جديدة، و لم يتحقق من الصعوبات التي تثيرها منذ البداية وجهة نظره، عندئذ سيخسر هذا المسعى كل فائدته، أما إذا لم يتوقف عند الفرض الأرسطي كما هو عليه، وحاول مطابقة الحالة القائمة مـن علم الفلك والفيزياء والميكروفيزياء والتعامل مع المشكلات القديمة بنظرة جديـدة، نكون في هذه الحالة بصدد مفكر مبدع يمتلك أفكاراً غير مألوفة[1].

ويتقدم فيرابند بمنهجيته المفتوحة خطوة إلى الأمام، حينمـا يـأوّل شـعاره وقاعدته التي تصمد في جميع الظروف "كل شيء مقبول" anything goes إلى مبدأ "الوفرة" The principle of Proliferation في النظريات والفرضيات الذي يـراه المبدأ المجدي والمناسب لفهم مسيرة العلم، والذي يـدحض التراتبيـة والانتظـام العقلاني حول نسق نظري واحد، لنتأمل ما يقول: ((إن حالة الاتساق التي تتطلب أن تكون الفرضية الجديدة متوافقة مع النظرية التي تم القبول عليها، هي حالة مخالفة للمنطق لأن هذه الفرضية ستكون مصممة لحماية النظرية القديمة وليست لحمايـة النظرية الأحسن، وعلى هذا الأساس ستكون الفرضية التي هي بتضاد مع النظريـة الأكثر تأييداً ورسوخاً، ستعطينا معطيات وشواهد لا نستطيع الحصول عليها مـن

1 شالمرز، الآن: ما هو العلم، ترجمة لطيفة ديب عرنوق، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1997، صص 185 – 6

أي سبيل آخر*، وبالتالي فأن الوفرة في النظريات هي الأجدر نفعاً للعلم، في حين الانتظام سيفسد من قدرة العلم النقدية، فضلاً عن أن الانتظام هو خطر على تطور حرية الإنسان)) [1].

ولكن فيرابند يخفف من حدة هذه النزعة اللاعقلانية، بافتراضه مبدأ آخر خليقاً بأن يساعد على التقدم العلمي، وينصح العلماء بالأخذ به، وهو مبدأ التشبث The Principle of Tenacity الذي يصوغه بما يلي ((النصح باختيار نظرية تعد بالوصول إلى أفضل النتائج المثمرة، والتشبث بها حتى إذا كانت تواجه صعوبات كبيرة)) [2]، وعلى ما يبدو فإن لا شيء جديداً في هذا المبدأ، سوى أنه لا يعطينا معياراً لاعقلانياً كما عودنا بذلك، بأن نختار ونتشبث بالنظرية التي تنطوي على وعود بالوصول إلى أفضل النتائج المثمرة، وهذا الأمر متعلق بمعيار خصوبة النظرية في عملية إجراء المفاضلة بين النظريات.

من شعار أو مبدأ "كل شيء مقبول" إلى منهج الاستقراء المعاكس ومن ثم إلى مبدأ الوفرة في النظريات وإلى مبدأ التشبث، كل هذه الحزمة من القواعد والمبادئ عدّها البعض بمثابة منهجيّة جديدة يقدمها لنا فيرابند عوضاً عن المنهجية التي طرحتها فلسفة العلم، وهذا يعد تعارضاً مع ما يطرحه ومع ما يصر عليه بشدة، وهو رفض المنهجية المحددة لسير البحث العلم، وقد التفت فيرابند إلى هذه المفارقة وإلى هذا النقد، وأقر بأن البعض وصفه بأنه عازم على إحلال قواعد أكثر ثورية، مثل وفرة وتعددية النظريات proliferation، والاستقراء المعاكس counter

---

* لأن معطياتها وشواهدها غير مأخوذة من تعميمات وبديهيات الحس المشترك

1 ((The consistency condition which demands that new hypotheses agree with accepted *theories* is unreasonable because it preserves the older theory, and not the better theory. Hypotheses contradicting well-confirmed theories give us evidence that cannot be obtained in any other way. Proliferation of theories is beneficial for science, while uniformity impairs its critical power. Uniformity also endangers the free ((development of the individual.
http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/feyerabe.htm

2 المصدر نفسه، ص 22 – المقتبس مأخوذ من :
Feyerabend, Paul: Consolation to The Specialist, In Lakstos: Criticism And Growth of Knowledge, Cambridge, 1970, p. 203

induction محل قواعد ومعايير مألوفة، وأقر كذلك بأن شعاره ومبدأه الذي يصمد أمام جميع الظروف "كل شيء مقبول" anything goes، وصفه البعض ما هـو إلا الأساس الوحيد الذي يبشر بمنهجية جديدة، وهنا يدافع فييرابند بقولـه: ((إن مـا أسعى إليه ليس إحلال مجموعة واحدة من القواعد العامة محـل مجموعـة أخـرى كثيرة، وإنما مرامي هو بالأحرى إقناع القارئ أن جميع المنهجيات حـتى أكثرهـا وضوحاً لها حدودها))[1]، ويضيف أن الفوضوية الساذجة مبنية على ركنين في النظر إلى الميثودولوجيا؛ الاول، إن لكل القواعد المطلقة والقواعد المتوقفة على السـياق حدودها التي تقف عندها وتتوقف عن العمل عند هذه الحدود، والركن الثاني، إن كل القواعد والمعايير غير ذات قيمة وينبغي التخلي عنها، ويرى أن معظم النقـاد اعتبروه فوضوياً بهذا المعنى، ولكن فييرابند يرفض هذا الادعاء، ويعلن أنه يشـايع الركن الأول الذي تستند عليه الفوضوية الساذجة في النظـر إلى الميثودولوجيـا، ولكنه يختلف مع الركن الثاني من هذا التوجه، فهو يأخذ بمحدوديـة أي قاعـدة ومنهج مهما كانت بداهة هذه القواعد ووضوحها، وبمحدودية أي عقلانية تستند عليها هذه القواعد، وفي المقابل لا يقر بأن هناك تقدماً علمياً بدون قواعد ومعايير، شرط أن تكون هذه القواعد والمعايير نابعة من سياق البحث العلمي ووليدة شروط الممارسة العلمية ولا ترتقي إلى مكانة الإطلاق والشمولية[2].

وعلينا أن نختتم موضوع المثودولوجيا المفتوحة لفييرابند، بانفتاح آخر يضـعه بين سياق الكشف The context of discovery وسياق التبرير The context of justification في منهج البحث العلمي، فبعد أن وضع معظم اتجاهات فلسفة العلم حداً فاصلاً بين سياق الكشف العلمي الذي قد لا يكون عقلانياً وتتـداخل فيـه العوامل الذاتية من إبداع وإلهام وخيال المكتشف، وبين سياق التبرير الذي يتميـز بالموضوعية الخالصة، ويلعب الاختبار على وفق مقاييس صارمة دوراً كبيراً في هذا السياق، وكان فيلسوف العلم رايشنباخ هو أول من عزز هذا الفصل بين هـذين السياقين، رامياً إلى إنكار وجود طريقة معينة لاكتشاف النظريات، وقـد تكـون عملية الكشف من اختصاص علم النفس، وانتهى إلى أن نظرية المعرفـة وفلسـفة

1 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 49
2 المصدر نفسه، ص 50

العلم على وجه التحديد تهتم بسياق التبرير، لكننا نرى فيرابند يهدم هذا الحد الفاصل بين هذين السياقين في منهج البحث العلمي، فهو يرى أن عملية قبول نتائج التجارب في سياق التبرير تختلط بالعناصر الذاتية والنزعات الشخصية للمختبر تماماً كما يحدث في عملية الكشف، ويؤكد أن ((التمايز بين "الكشف والتبرير" في الواقع غير حقيقي على الإطلاق، فلا يمكن أن يكون الكشف مجرد خبط عشوائي، أو حلم، وإنما يدخل فيه الكثير من عناصر الاستدلال، كما أن التبرير لا يكون أبداً "موضوعياً" تاماً، فهو يحتوي على العديد من العناصر الذاتية))[1]، ويضيف أن سياق التبرير The context of justification المبني على أساس الوصول إلى موقف استيثاقي موضوعي تدعمه شواهد واضحة لا لبس فيها ومعززة بدرجة عالية من التعميمات، يُعدّ أمراً مثالياً ولا يتحقق أبداً في أثناء الممارسة الفعلية، ففي الممارسة الفعلية للعلم غالباً ما تكون لدينا نظرية معينة مصاغة بمصطلحات غامضة، تبحث عن شواهد لاثباتها، برغم أن الشواهد ذاتها هي الأخرى غير واضحة المعالم وتقبل تفسيرات عدة وأحكاماً متباينة[2]، وعليه سيكون التبرير الموضوعي أمراً مستحيلاً من كلتا الناحيتين، من الناحية النظرية لعدم توفر الوضوح التام للمغزى الفكري لأية نظرية علمية، ومن الناحية التجريبية لعدم قبول الشواهد التجريبية لتفسير واحد، ومن الملائم ذكر أن فيرابند ليس هو الأول الذي وحد بين سياقي الكشف والتبرير فقد سبقه بذلك توماس كُون.

F – اللامقايسة

تعود وتظهر اللامقايسة ثانية في فلسفة فيرابند، بعد أن أثيرت في فلسفة توماس كُون، ولا غرابة في هذا الأمر ما دامت النزعة النسبية حاضرة لدى الاثنين وما دامت اللامقايّسة تمثل بشكل أو بآخر نوعا من أنواع النسبية، ولا نعرف تماماً مَن هو المنادى بها أولاً، فمن خلال ما ذكره توماس كُون في كتابه "الطريق منذ البنية*" The road since structure أنهما معاً اقتبساه من المفهوم

1 فيرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، صص 216 -7

2 المصدر نفسه، ص 145

* المقصود بالبنية إشارة إلى كتابه الذائع الصيت "بنية الثورات العلمية"

الرياضي، الذي ينطبق على أي بعدين أو سطحين أو حجمين اللـــذين لا يمكـــن قياسهما بنفس الوحدات، بعد ما وجداه منتشراً في نصوص كتب تاريخ العلم من تشابه بالألفاظ واختلاف كبير في الدلالة لما تستخدمه النظريات العلمية المتعاقبة في تاريخ العلم من مفاهيم ومعايير ومصطلحات[1]، ولكن فييرابند يـــذكر في كتابـــه "ثلاث محاورات في المعرفة" أن مفهوم اللامقايسة كان بمثابة هبة منـــه للفلاســـفة والسوسيولوجين على حد تعبيره[2]، ويذكر في كتاب آخر أنه أشـــار إلى مفهـــوم اللامقايسة منذ العام 1951 حينما قدم أطروحة الدكتوراه، وكرّس مقالاً منشـــوراً عن اللامقايسة عام 1958[3]، ويدعم البعض هذا الرأي اعتماداً على المقـــال الـــذي نشره فييرابند عام 1962 عن مفهوم اللامقايسة الذي أصبح المنهل الذي استقى منه توماس كُون وفلاسفة آخرون تصورهم عن مفهوم اللامقايسة[4]، علمـــا أن عـــام 1962 هو نفس العام الذي صدر فيه كتاب توماس كُون "بنية الثورات العلميـــة"، الذي تمخض عن الكثير من الحديث عن مفهوم اللامقايسة.

على العموم وبغض النظر عمّن صرح باللامقايسة أولاً، فـــأن هنـــاك تقاربـــاً بوجهات النظر بينهما بصدد هذا الموضوع، بالرغم من أن كل واحد منهما طبع هذا المفهوم ببصمته الخاصة به، وأولى هذه البصمات الدافع الذي يقف وراء تبني مفهوم اللامقايسة، ففي حين كان الدافع الذي يقف وراء تـــبني تومـــاس كُـــون مفهـــوم اللامقايسة، كان من أجل تدعيم نظريته في تحليل طبيعة الثورات العلمية فلسفياً، تلك الثورات التي يتم فيها هدم وتغيير البنيّة الفكرية التحتية المتمثلة بالبنية الفكرية للنموذج الإرشادي السائد، وهدم وتغيير البنية المادية الفوقية المتمثلة بالإنجاز التقني الذي أنجزه النموذج الإرشادي السائد، واستبدالهما ببنيات جديـــدة، ولـــذا ســـينظر العلمـــاء والباحثون في النموذجين المختلفين إلى العالم بوجهات نظر لا تقبل المقايسة، بعـــد أن تبدّل كل المعايير والقواعد والمناهج وطرق الملاحظة والتجريـــب وحـــتى مفـــاهيم

---

1 Kuhn, Thomas: The Road Since Structure, The Road Since Structure, edited by james conant and john haugeland, University of Chicago Press; 2000, p. 33-4

2 فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 230

3 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 86

4 السيد، محمد أحمد: نسبية المعرفة العلمية عند بول فييرابند، مصدر سابق، ص 8 – 9

المصطلحات المتشابهة لفظياً، نقول إذا كان هذا الدافع الذي يقف وراء تبني توماس كُون لمفهوم اللامقايسة في تدعيم فلسفته للثورات العلمية، نرى فيرابند يذكر صراحة أن الدافع الذي يقف وراء تبنيه مفهوم اللامقايسة هو من أجل نقد نظرية التفسير والرد reduction التي أخذ بها العديد من فلاسفة العلم آنذاك، والنزعة الردّية نزعة تحليلية عقلانية أبدعها برتراند رسل لتكون أساساً للتفسير، التي هي بالأساس ((طريقة للفكر نفسر بها الأشياء المركبة في حدود أجزائها، وخصائص هذه الأجزاء والعلاقات الكائنة بينها على وجه نستطيع معه الامتناع عن تقرير تلك الأشياء المركبة والاكتفاء بتقرير هذه الأجزاء بخواصها وعلاقاتها))[1]، أي أننا باستطاعتنا التعامل مع الأشياء والمفاهيم مهما كانت درجة تعقيدها بردّها إلى أجزائها البسيطة والعلاقات القائمة فيما بين هذه الأجزاء والتي لا يعتريها أي شك وغموض، حينئذ ستصبح هذه المكونات الجزئية هي مجمل دلالة الكيانات المركبة التي من الممكن الاستغناء عن تناولها في التفسير والتقييم، وبالتالي سيكون الباب مفتوحاً لعقد مقارنة بأية درجة كانت بين المفاهيم والنظريات المختلفة بعد ردّها إلى مكوناتها الجزئية البسيطة، لأن المقارنة وحتى المقايسة ستكون بين هذه الجزئيات الواضحة المعالم، والتي تتواجد في معظم المفاهيم والكيانات المركبة مع التفاوت الكمي والنوعي، أي من الممكن تحليل ورد المركبات اللاقياسية إلى جزئيات قياسية، الأمر الذي رفضه فيرابند في لامقايّسته، مستنداً على أن التطور في النظريات العلمية والتغيّر الذي يصاحب هذه النظريات لا يمكن أن ينطبق عليه منهج الردّ هذا، وذلك بسبب الخصوصية التجريبية التي تحظى بها النظريات العلمية والعبارات الأساسية التي تصاغ بها المشاهدات وهذه المعطيات التجريبية، فمعنى التصورات المجرّدة وتأويلها ونصوص المشاهدة التي تستخدمها ستتوقف على السياق النظري التي وردت فيه هذه الجزئيات الأساسية للنظرية، ومن الممكن أن تكون هذه الجزئيات الأساسية التي تنحل إليها أية نظرية، ستكون متباعدة كل البعد بين نظريتين مختلفتين، يصبح من المستحيل صياغة الجزئيات الأساسية لنظرية بمصطلحات النظرية الأخرى، عندئذ ينعدم أي نوع من التماثل بين الأسس الجزئية وعلى رأسها تصورات المشاهدة والتجريب[2]، وعلى هذا الأساس سيعطل منهج الرد

1 مهران، محمد: فلسفة برتراند رسل، مصدر سابق، ص 338
2 شالمرز، الان: ما هو العلم، مصدر سابق، ص 187

التحليلي وستظهر اللامقايسة كأمر مسلم به بالنسبة لفيرابند، إذن جاءت لامقايسة فيرابند متماشية مع نــزعته اللاعقلانية، في تفنيد النــزعة الردّية العقلانية الطابع التي قال بها رسل في نظرية التفسير.

وإذا كان هذا يعدّ اختلافاً في الباعث على توجه كلٌ منهما بتــبني مفهــوم اللامقايّسة، فأن فيرابند يشرح لنا بوضوح التباين بينهما في كيفية تناول موضوع اللامقايّسة، ويشرع في وصف تباين واختلاف النماذج الإرشادية فيما بينها مــن وجهة نظر توماس كُون، ذلك التباين الذي جعل توماس كُون يصل إلى اســتحالة مقايسة النماذج الإرشادية فيما بينها، فهو يرى – والحديث لفيرابند – أن توماس كُون حدد الاختلافات بين النماذج الإرشادية في ثلاثة وجــوه؛ الوجــه الأول أن النماذج الإرشادية تستخدم مفاهيم مختلفة لا تربطهما علاقات منطقية مثل علاقتي الاحتواء والاستبعاد المنطقيتين، فاختلاف هذه المفاهيم لا يطوله أو يفسره المنطــق، والوجه الثاني للاختلاف بين النماذج الإرشادية المختلفة هو أن العاملين في البحث العلمي المنتمين إلى نماذج إرشادية مختلفة لا تكون لديهم مفاهيم متباينة فحســب، وإنما يدركون العالم الخارجي بادراكات حسيّة مختلفة، إشارة إلى مقولــة كُــون الشهيرة" ما كان يعتقد أنه بط، ظهر أنه أرنب"، أما الوجه الثالث من الاختلاف، النماذج الإرشادية المختلفة تستخدم مناهج وأدوات ومعايير مختلفــة في البحــث العلمي، والاختلاف يرافق ما هو فكري وما هو مادي لهــذه المنــاهج والمعــايير والأدوات لتشييد البحث العلمي وتقييم نتائجه، ومن ثم يرى فيرابند أنــه بضــم هذه الاختلافات بوجوهها الثلاثة بعضها لبعض، ســتظهر النمــاذج الإرشــادية لتوماس كُون ذات الحصانة الكاملة والمختلفة تمام الاختلاف فيمــا بينــها بحيــث يتعذر بوجود هذا الاختلاف الكبير أن تجرى مقايسة بين هذه النماذج الإرشــادية المختلفة، وهنا يرمي فيرابند بهذه الأفكار من توماس كُون لفسح الطريق للنموذج الإرشادي أن يخرج من دائرة النظرية العلمية الغارقة في التجريد والصورية، بعــد أن ألقت الفاعلية الإنسانية بظلالها على النموذج الارشــادي، حــتى أن فيرابنــد وصف مفهوم النموذج الإرشادي عند كُون عبارة عن "نظرية – في حالة تــأثير – A theory in action[1].

1 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 85

ثم يستدرك فييرابند، ويذكر أنه بدأ البحث في مسألة اللامقايسة على العكس من كُون، ففي حين تبدو اللامقايسة لدى كُون أمراً بمثابة تحصيل حاصل، فرضتها الاختلافات العديدة بين النماذج الإرشادية مجتمعة بوجوهها الثلاث، وأصبحت اللامقايسة مظهراً وخاصية من خواص النموذج الإرشادي، تظهر جلياً حين تقارن النماذج الإرشادية المختلفة فيما بينها، نرى لامقايسة فييرابند تتوقف عند هذه الخاصية المتأصلة في صميم ميدان البحث العلمي والمتعلقة بالكيفية التي يتعين بها تفسير عبارات الملاحظات الأساسية التي تشكل أساس البحث العلمي، ويذكر أنه منذ عام 1951، صاغ هذا التساؤل في أطروحة الدكتوراه، وقدم إجابتين شائعتين لهذا التساؤل، الأولى النظرة البراجماتية التي طبقاً لها يتحدد معنى عبارة الملاحظة عن طريق استخدامها، والثانية النظرة الفينومينولوجية التي طبقاً لها يتحدد معنى عبارة الملاحظة عن طريق الظاهرة التي تجعلنا نقرّر بأنها صادقة، ولكن فييرابند يقدم إجابة ثالثة ترمي إلى أن معنى عبارة الملاحظة محدد بالنظرية التي تفسر ما نلاحظ، وبالتالي فأن هذا المعنى للملاحظة سيتغير حالما تتغير النظرية التي تفسر ما نلاحظ[1]، الأمر الذي يجعل الأساس التي تستند إليه النظريات المختلفة، المتمثل بمعاني عبارات الملاحظات الأساسية، هو ليس أساساً ثابت المعنى، ولذا من الصعب أن نؤسس علاقات استدلالية بين النظريات المختلفة والمتنافسة في مضمار واحد، أي أن النظريتين المتنافستين في البحث ضمن موضوع واحد يمران في حالة انفصال ولا يمكن مقايستهما بوحدات قياسية ثابتة، لأن هذه الوحدات التي من المؤمل أن تكون قياسية وثابتة والمتمثلة بمعاني عبارات الملاحظات الأساسية (البروتوكولية) هي غير ثابتة المعنى، فقد صممت بمعاني مختلفة باختلاف النظرية التي فسرت الموضوع قيد الدرس، برغم أن الموضوع واحد.

G - إشكالية عقلانية العلم

يصوغ فييرابند إشكالية عقلانية العلم من خلال رؤيتين استمدهما، كما يذكر، من تفحص الحقب التاريخية لتاريخ العلم، ومن التحليل الفلسفي للعلاقة القائمة بين العقل والتطبيق أو بين الفكر والممارسة، الرؤية الأولى تقرر أن المشروع

1 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 86

العلمي وعلى وفق مسيرته الطويلة قد انتهكت فيه قواعد العقلانية وجميع المعايير التي تتمتع بالصدق المطلق في مختلف الحقب الزمنية، وأن العلماء الأكثر حصافة كانوا على علم بهذه الانتهاكات، في حين الرؤية الثانية تقرر أن العلماء اضطروا إلى خرق قواعد ومعايير العقلانية من أجل أن تتقدم مسيرة العلم، إذ أن التقدم العلمي سيتوقف مع الالتزام بقواعد العقلانية[1]. ويضيف فيرابند أن الكل يتفق حول مفهوم التقدم العلمي، ويبدو هذا الاتفاق مستقلا عمّا يتبناه المتفقون من معايير عقلانية، والكل يثني على التقدم التدريجي العلمي في مجال التصور الكوزمولوجي للكون وحركة الأرض، وكذلك الكل يثني على التطورات التي طرأت على تركيب المادة والتصور الذري لها، وهذا الثناء يكون بمعزل عن أن هذه الإنجازات العلمية كانت تطيع معايير العقلانية أم تخرقها، فضلاً عن أن هناك قناعة بأن هذه التطورات التي أثنى عليها الجميع لم تحصل مع وجود التزام ودفاع عن قواعد ومعايير عقلانية بعينها[2].

إن هذه الإشكالية في عقلانية العلم في تصور فيرابند تشكل مفارقة لابد منها، ففي كل إنجاز علمي يُحرز، لا ينجز إلا بخرقه قواعد العقلانية السائدة، أي أن ديمومة العلم لا تتم إلا بالإفلات من هيمنة وسلطة معايير العقل السائدة والوقوف ضدها بموقف لاعقلاني، ولكن في نفس الوقت نجاح الإنجاز العلمي يأذن بالسماح لهيمنة وسلطة لعقلانية علمية أخرى تتولى مهمتها نخبة العلماء وفلاسفة العلم والمناطقة والمثقفين، لذا فيرابند يناشد هؤلاء جميعاً بأن العقل بهذه الصورة المدافع عنها وبهذه السلطة التي يتمتع بها، لا يناسب العلم، ((وأنه لم يكن في مقدوره أن يساهم في نموه، وتلك حجة قوية ضد أولئك الذين يعجبون بالعلم وعبادة العقل أيضاً، وهم في مقدورهم أن يختاروا الآن، إما أن يحتفظوا بالعلم أو يحتفظوا بالعقل، ولكن لا يمكنهم أن يحتفظوا بهما معا))[3].

على هذا الأساس يرى فيرابند أن العلم جوهره التحرر من أي قيد ولا يخضع إلى أية سلطة، ولاسيما لو كان هذا القيد مدعوماً بقواعد ومعايير العقلانية التي

1 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 25
2 نفس المصدر، ونفس الصفحة
3 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 29

تضفي شرعية وطموحاً بأحقية احتضان المشروع العلمي، لذا يرى أن على فلسفة العلم التي تتبنى فهم وتحليل العلم فلسفياً، أن تدرك هذه الحقيقة، وأن تدرك أن نظرية المعرفة بصورة عامة وفلسفة العلم على وجه الخصوص ينتابها المرض وهي بحاجة إلى علاج، وخير علاج ناجع لها هي "الفوضوية المعرفية"[1]، انطلاقاً من أن هذه الابستمولوجيا الفوضوية هي المنظومة المعرفية التي ينتمي إليها العلم وهي الملائمة لفهم تطلعاته وتحليل الأسس التي يقوم عليها، بعد أن خص فييرابند العلم بالطبيعة الفوضوية، مؤكداً هذه الحقيقة في مطلع كتابه "ضد المنهج" بقوله: ((العلم أساساً عمل فوضوي، والفوضوية أكثر إنسانية من العلم ومن المرجح أنها تشجع التقدم العلمي أكثر من البدائل الأخرى المتمثلة بقوانين العلم وقواعده))[2].

على هذا الأساس، هذا هو ما قصده فييرابند بأن نظرية المعرفة معتلة وتحتاج إلى علاج "الابستولوجية الفوضوية" لتتعافى من مرضها، أي أن هذه الفوضوية المعرفية ستمنح نظرية المعرفة القدرة على التخلص من هيمنة سلطة العقل وسلطة التجربة في آن واحد، وعلى حل هذين السلطتين المفتعلتين لتأسيس نظرية للمعرفة، ورد مجمل المعرفة إلى مفهوم إنساني واسع، خصه باسم "التقاليد" التي تذوب فيها سلطتا العقل والتجربة وتتنوع وتتلون باختلافات العوامل التاريخية والحضارية وعموم النشاطات الإنسانية، إذ لا يخضع مفهوم التقليد لدى فييرابند إلى أية سلطة، فهو نشاط حر تمتزج فيه جميع المناحي الإنسانية المعرفية والعاطفية، ولذا هو يؤكد أن الملمح الفوضوي هو أكثر قدرة على فهم المشروع المعرفي للإنسانية كما ذكرنا سابقاً.

وينقل فييرابند دينامية التفاعل، من تفاعل بين ممارسة وعقل يوجهها، أو بين عقل وممارسة تصحح له تأملاته، إلى تفاعل مفتوح ما بين التقاليد المختلفة التي تختلف بالنوع والكم، ويحكم هذا التفاعل ما بين التقاليد عملية تطورها ونموها أو

---

1 السيد، محمد احمد: نسبية المعرفة العلمية عند بول فييرابند، مصدر سابق، ص 24

2 ((Science is an essentially anarchistic enterprise: theoretical anarchism is more humanitarian and more likely to encourage progress than its law-and-order alternatives))

نصوص مختاره من كتاب "ضد المنهج" لفييرابند منشورة على الموقع الالكتروني
http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/feyerabe.htm

اضمحلالها، ولا يمكن الكشف عن خواص مرغوب فيها بتقليد ما إلا بمقارنتها مع خواص تقليد آخر، أي فقط عندما ينظر المشاركون بتقليد ما إلى العالم من خلال القيّم التي تحكمهم، فجميع معايير وقواعد هؤلاء المشاركين بالتقليد تبدو موضوعية وعباراتهم تبدو صحيحة وموضوعية وهناك حجج على صحتها، والنتيجة من كل هذا تنبثق ما نطلق عليه "معايير عقلانية"، وهنا يصل فييرابند إلى أن العقلانية ليست حكماً على التقاليد، وإنما هي ذاتها تقليد أو مظهر من مظاهر التقليد[1]، وأن الحكم بشكل موضوعي على التقاليد مستحيل بدون المشاركة بتقليد ما، لأن التقاليد ببساطة ليست سيئة ولا حسنة وإنما هي كما هي عليه، وهي حصيلة بمجمل ظروفها، ولا يحصل الحكم على قيم التقليد وبيان جودتها إلا من خلال المشاركين فيه بعد مقارنتها مع قيم تقليد آخر، حينذاك ربما يضطرون إلى تعديل كل أو جزء من قيمهم، وهذا ما يمثل جوهر التفاعل ما بين التقاليد المختلفة وديمومة تطورها.

ثم يسقط فييرابند هذه التحليل على العلم، فهو يرفض أن يكون هناك عقل علمي يضحى عقلانية علمية، وهناك ممارسة تضحى ممارسة للبحث العلمي، بل هناك تقليد مخصوص متساوٍ بموضوعية مع كل التقاليد الأخرى يمثل العلم، يحمل كل الأبعاد الإنسانية والتاريخية والحضارية لهذا النشاط الإنساني، وأحياناً ينظر فييرابند إلى العلم على أنه ليس تقليداً واحداً، بل يمثل تقاليد متعددة تنتج عنها معايير متعددة وأحياناً متعارضة[2]، وليس صحيحاً، كما اعتاد الفلاسفة وبعض العلماء أن يرتقوا بتشبيهاتهم إلى أن يوصلوا العقلانية العلمية بمرتبة المبادئ، وأن يزعموا أن هذه المبادئ تكمن وراء كل استدلال علمي، وأنها السبب في نجاح العلم، وعلى أساس هاتين المقدمتين تكون النتيجة أن العلم يستحق مكانة مرموقة مركزية في ثقافتنا، فالمقدمتان بنظر فييرابند كاذبتان وكذلك النتيجة المستمدة منهما[3]، لأن العلم بنظره ليس مقدسا إلى هذا الحد، فبمجرد أنه موجود ولديه من يعجب فيه غير كافٍ لجعله مقياساً للامتياز، إذ نشأ مجمل العلم الحديث من اعتراضات شاملة ضد ما كان عليه الحال من قبل، بل وضد العقلانية ذاتها، نشأ

---

1 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 43

2 المصدر نفسه، ص 50

3 فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 213

من معارضة الفكرة التي تذهب من أن ثمة قواعد ومعايير أساسية لإدارة شؤوننا بما في ذلك شؤون المعرفة، ومن اعتراضات شاملة ضد الحس المشترك والإدراك الشائع[1]. إذن العلم وفق هذه الرؤية مشبع بالخصائص الإنسانية.

H – أنسنة العلم

لقد أغرق فييرابند مفهوم التقليد بفيض الملامح الإنسانية بأبعادها التاريخية والحضارية، ومن ثم وصف العلم بأنه يشكل تقليداً مركباً من عدة تقاليد حاله حال باقي التقاليد الإنسانية الأخرى، نقول لابد من أن يسعى فييرابند من وراء ذلك إلى أنسنة المشروع العلمي وإضفاء مجمل الطابع الإنساني عليه، تمهيداً لضم جميع العلوم وجميع المعارف الإنسانية تحت طائلة نشاط واسع حر لا تجد فيه أية سلطة أن تتصدر وتتميز تحت أي مسمى، حتى إن كان هذا المسمى يعبّر عن العقلانية العلمية التي يدافع عنها الكثير.

فالعلم بنظر فييرابند ترّسم فيه بوضوح جميع الملامح الإنسانية، ويرفض ذلك التميز القديم المصطنع بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية (بما في ذلك الإنسانيات)، ويصبح الحال لديه ((كل العلوم إنسانيات وكل الإنسانيات تتضمن معرفة))[2]، وفي الوقت الذي لا ينكر فيه فييرابند وجود خط فاصل بين الأنشطة الفكرية المختلفة، لكنه يتحفظ على وجود خط فاصل كبير تقع العلوم كلها على أحد جانبيه، في حين تقع الإنسانيات على الجانب الآخر من هذا الخط[3]، وفي الوقت الذي يعترف فيه فييرابند أن هناك فارقاً كبيراً بين مظهر أية نظرية فيزيائية ومظهر رواية عن الملك هنري الثامن مثلاً، لكنه يستدرك ويرى أن الذاتية والموضوعية تتداخلان بصورة متساوية في المجالين المختلفين، فأن العديد من النظريات الكبرى التي يتحدث عنها العلم مثل "نظرية الخيوط العظمى" – نظرية كل شيء – everything theory، ونظرية الأكوان المحتملة، لم تقع في طائلة الافتراضات التي من الممكن اختبارها، وإنما يتم وصفها عن طريق تطوير لغة تتوافق

---

1 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 29

2 فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 217

3 نفس المصدر، نفس الصفحة

مع القيود العامة لهذه النظريات، ثم بعد ذلك عن طريق صياغة قصة جميلة مقنعة لوصفها باستخدام هذه اللغة المطوّرة، وهذا ما يمثل التداخل الذاتي المنسوج في القصة مع الواقع الموضوعي للنظرية، إذ تشبه هذه العملية، مضيفاً فيرابند، وإلى حد بعيد عملية نظم قصيدة ما، لكون القصائد هي الأخرى برغم الفاعلية الذاتية المساهمة في نسجها، إلا أنها تمتلك قيوداً عامة موضوعية تتحرك بموجبها، وربما القيود التي يضعها الشعراء على أعمالهم، كثيراً ما تكون أكثر صرامة من التي يقبلها عالم النبات على سبيل المثال[1].

ويرى فيرابند أن النزاع بين الشعر والفلسفة قديم وقد تحدث عنه أفلاطون، فكلا المجالين يقدّم تصوراً مختلفاً عن العالم ودور الإنسان فيه، ولكن يبقى التصور الشعري غير واضح وكاذب من وجهة نظر الفلاسفة، وهنا يتساءل فيرابند ((هل الصورة الفلسفية وما يترتب عليها، أعني الصورة العلمية بمفاهيمها المجردة وقوانينها الصارمة أفضل كثيراً من صور الشعراء، وهل أدوات الحكمة التي تطورت عن عقلانية بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو وكانط الخ...، أكثر اقناعاً وإشباعاً من أدوات المعرفة التي يقدمها بريخت أو تولستوي بحيث نستطيع تجاهل الأخيرة))[2]، ومن الواضح أن هذا التساؤل من فيرابند هو تساؤل استنكاري، إذ لا يلبث أن يرفض هذا الاستنتاج الذي قدمته النزعة العقلانية، بأن الفكر العقلاني يقدّم لنا معلومات "موضوعية"، في حين الفنون والإنسانيات لا تقدم هذه المعرفة، فهو يؤكد أن الإنسانيات تتضمن معرفة بالتساوي مع العلوم الطبيعية، ويصد الاعتراض القائل بأن لا توجد لكل معلومة تصدر عن العلم معلومة مطابقة في مجال الإنسانيات والفن، بأن هذا الأمر يصدق على العلم كذلك باختلاف تخصصاته، أي ليس كل كشف يقع في مجال وتخصص علمي معين، يمكن على الفور محاكاته وتطويره في تخصص علمي آخر[3].

ويسوق لنا فيرابند مثلاً ملفتاً للنظر لبيان التداخل الذاتي والموضوعي في الأعمال العلمية والتي تشابه الأعمال الأدبية، فيرى أن عالم وفيلسوف الكم "بور" صاغ لنا رواية عالم الكوانتم من منظوره الذاتي الذي اختلط فيه الشك باليقين واشتمل على

---

1 فيرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، ص 218

2 نفس المصدر، ص 204

3 فيرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، صص 204 -5

الكثير من الأمور اللاعقلانية*، الأمر الذي أزعج أنصار التوجه العقلاني من علماء الذرة والفيزياء أمثال طومسون ورذفورد وآينشتين، وكان بور يتقصد أن تكون هذه الرواية بهذا الأسلوب إيماناً منه بأن تفكيرنا لا يتحقق بصورة مكتملة والواقع العيني واللحظة الراهنة هما الآخران غير متعينين بشكل مكتمل، وأراد بهذا الأسلوب جعل هذا الأمر واضحاً و لم يُخفه، في حين الرواية التي صاغها عالم الكم الأمريكي من أصل هنغاري فون نيومان (1903 – 1957) لوصفه عالم الكوانتم، تمتلك منظوراً ذاتياً مختلفاً عمّا هو الحال في رواية بور، فهي نظرة ينتابها التفاؤل ويسودها اليقين والعقلانية، وإن الكثير في معطيات عالم الكم، بحسب ما ترى روايته، محسومة بصفة نهائية ولا تحتاج إلى المزيد من البحث، والآن لو نقارن بين هاتين الروايتين – والكلام لفييرابند – اللتين كتبتا بخصوص موضوع علمي واحد وهو ميكانيك الكوانتم، وبرغم صحة السند الرياضي النظري في كلتا الروايتين، نرى اختلاف الرؤية الذاتية في كل رواية قد وجد له آثاراً في نتائج البحث العلمي بهذا الخصوص، فرؤية بور كانت تقف وراء اكتشافات كثيرة وفروض جريئة وملاحظات صائبة واكبت المرحلة الزاهرة من مراحل البحث العلمي، في حين لم تحقق رؤية فون نيومان برغم عقلانيتها المتفائلة إلا على عدد من المبرهنات التي لم تجد لها تطبيقاً على الواقع العيني التجريبي، بينما ظلت رواية بور على اتصال دائم بالواقع الفيزيائي وإن كانت تشوبها الكثير من الأمور اللاعقلانية، حينئذ يصل فييرابند إلى استنتاج مفاده أن العناصر الجمالية أو الدرامية التي تفصل بين روايتي بور ونيومان ليست مجرد زخرفاً خارجياً يجب علينا تجاهله، وإنما هي اختلافات جوهرية مهمة لتطور العلم ذاته[1]، مضيفاً فييرابند بذلك بعداً درامياً أدبياً لأهم المنجزات العلمية المعاصرة، محاولة منه إلى أنسنة الانجازات العلمية.

* من أهم الأمور اللاعقلانية في رواية بور عن عالم الكم الذي لم يتدخل فيه الوعي، ان هذا العالم الوجودي الدقيق تتراكب فيه المتضادات على نفس الكيان الذري الواحد، فقد يكون الايون سالب وموجب في نفس الوقت ولا ينحل هذا التراكب إلى حالة واحدة الا حينما يتدخل الوعي في الكشف عنه، وكذلك من الممكن أن تكون الكيانات الذرية في عالم الكم المجرد من الوعي موجودة في أماكن مختلفة وفي آن واحد، و لم تتخذ مكانا معينا الا حينما يتدخل الوعي ويقوم بملاحظتها.
ينظر – مقاديسي، ميتي ناصر: نظرة في تطور فلسفة الفيزياء، بيت الحكمة، بغداد 2004، صص 58 – 75

1 فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، صص 157 –8

ورغم أن هناك محاولات سبقت فييرابند في السعي لأنسنة العلم، إلا أن محاولته ليس لتلوين العلم بجميع ألوان الأنشطة الإنسانية فحسب، بل من أجل جرّ بساط الامتياز والتميز الذي يصطبغ به العلم عن باقي النشاطات الإنسانية الأخرى، ومحو هذه السلطة الممنوحة له من المجتمع، ففي معرض مناقشته لموضوع العلم، يطرح فييرابند تساؤلين، الأول، ما هو العلم وكيف يتقدم وما هي نتائجه وكيف تختلف معاييره ونتائجه عن معايير وإجراءات ونتائج حقول النشاطات الإنسانية الأخرى، والسؤال الثاني؛ ما هو الشيء العظيم في العلم وما الذي يجعل العلم مفضلاً عن باقي نشاطات الإنسان الأخرى، هل بسبب عقلانية معاييره أو بنتائجه المهمة[1].

بالنسبة للإجابة عن السؤال الأول، يرى فييرابند أنها ليست إجابة واحدة وإنما هي متعددة، فكل مدرسة من مدارس فلسفة العلم تقيم تصوراً مختلفا عن ما هو العلم، وكيف يؤدي عمله، وكل نزعة تمتلك الاعتبارات الخاصة بها لترى الصورة التي تناسبها في العلم وطريقة عمله، ولكن على العموم يجمل الأمر فييرابند في هذه الإجابة عن السؤال الأول، ((أن طبيعة العلم مازالت مغلفة بحجب من الظلام فما يزال الموضوع قيد المناقشة، وثمة فرصة سانحة من معرفة متواضعة ما عن العلم سوف تنشأ ذات يوم))[2]، وإذا كانت الإجابة عن هذا السؤال غير محسومة بشكل محدد، فإن إجابته عن السؤال الثاني المتعلق بأفضلية العلم عن باقي النشاطات الإنسانية، تبدو تحمل الكثير من الحسم، برغم أنه يعلق بسخرية عمّا هو شائع في المجتمع، إذ يرى أن من النادر أن تجد شخصاً يسأل ويشكك في أفضلية وتفوق العلم على باقي المجالات، فهذا الأمر غير قابل للمناقشة، إذ تجد العلماء وفلاسفة العلم يدافعون عن العلم مثلما يتصرف المدافعون عن الكنيسة الرومانية الواحدة، فالمذهب الكنسي صحيح وكل ما عداه وثني وبلا معنى، وكان هذا التوجه ذات يوم كنوزاً للخطابة الدينية، وقد وجدت لها الآن موطناً جديداً في العلم على حد تعبير فييرابند[3]، ومن ثم يشرع في الدفاع عن وجهة نظره بأن يعتبر أن ما يجعل تفوق العلم على باقي المجالات أمراً بدهياً لا نقاش فيه، مبعثه خطأ فادح متمثل بأننا

---

1 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 91

2 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 91

3 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

نفاضل بين العلم والمجالات المعرفية الأخرى على أساس معايير العلم ذاته، ومن البديهي ستكون النتيجة محسومة لصالح العلم لأن الحكم المبني على معايير العلم وأسسه سيأتي متوافقاً مع أفضلية العلم[1].

ويتابع فييرابند إجابته على السؤال الثاني، وذلك بدحضه الرأي الذي يناصر أفضلية المعرفة العلمية على غيرها من النشاطات المعرفية الإنسانية، والمبني على أساس أن نتائج العلم مستقلة بذاها ولا تدين بشيء لأية فعاليات غير علمية، إذ يتمسك فييرابند بأنه لا توجد فكرة ما ومن ضمنها الأفكار العلمية لم تنتحل من مكان آخر، وقد يكون هذا المجال الذي انتحلت منه الأفكار العلمية هو مجال يمثل نشاطاً معرفياً إنسانيا آخر غير علمي، والمثال المحبب لفييرابند بهذا الصدد هو الثورة الكوبرنيكية، متسائلاً من أين استقى كوبرنيكوس أفكاره، إنه استقاها كما يذكر كوبرنيكوس ذاته من مؤلفين قدماء بينهم من يتبنون فكراً فيثاغورياً صوفياً مشوشاً، وبذل كوبرنيكوس جهداً جباراً ليحيل هذه الأفكار غير العلمية إلى رؤية علمية تصبح جزءاً من علم الفلك، بعد أن خرق قواعد العقلانية السائدة، وقواعد الحس المشترك، واستعان بما يمليه العقل الصوفي الذي يحمله أولئك المؤلفون القدماء الذي ينصب بالإيمان العميق للخاصية الجوهرية للحركة الدائرية، والحب الأفلاطوني للدوائر، لذا يرى فييرابند أنه لم يكن في مقدور علم الفلك الحديث، والديناميكا الحديثة أن تتقدم من دون الاستعانة بأفكار غير علمية هي من نتاج معارف إنسانية قديمة لا تنتمي إلى مضمار العلم[2]. وليس علم الفلك وحده، يتابع فييرابند، الذي انتفع من أفكار وممارسات غير علمية، فهناك الطب نحا المنحى نفسه أيضاً، إذ استعان الطب في معالجاته بالأعشاب وبعلم الفراسة وبعض الأفكار الميتافيزيقية، ولم يستطع الطب العلمي النظري الذي ساد في القرنين السادس عشر والسابع عشر من مواجهة واحتواء الأمراض السائدة، إلا عن طريق الرجوع إلى الممارسات الطبية القديمة، لذا يصل فييرابند إلى نتيجة غريبة ومثيرة للجدل، بأن العلم يزداد ثراءً في كل مكان حينما يستخدم طرقاً غير علمية وبالتوصل إلى نتائج غير علمية[3].

---

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 123

3 المصدر نفسه، صص 123 – 4

ويضفي فيرابند مسحة إنسانية ساطعة الوضوح على العلم، حينما يعدّ العلم واحداً من الأيديولوجيات المتنافسة في المجتمع من أجل تحقيق سيادهّا وهيمنتها على بنية المجتمع والدولة، سعياً منه مرة أخرى للحد من أفضـــلية العلـــم علـــى بـــاقي النشاطات المعرفية، فيرى فيرابند أنه منذ انطلاقة النهضة الأوربيـــة دخـــل العلـــم مضمار المنافسة مع باقي الأيديولوجيات، وأخص هذه الأيديولوجيات من ناحيـــة الأهمية والهيمنة على المجتمع هو الدين الذي كان جزءاً من البناء الأساسي له، وبمـــا أن المجتمع والدولة لم يعلنا بعد أفضلية العلم على باقي الأيـــديولوجيات في ذلـــك الحين، نرى العلم في هذه المرحلة يتبوأ نـــزعة وقوة تحررية، مؤكداً فيرابند أن هذه النـــزعة التحررية للعلم ليست بفضل عثوره على الحقيقة، ولا بفضـــل منهجـــه الصحيح المطلق، ولكنه بفضل دوره الريادي في هذه المرحلة بالحد من تأثير وهيمنة الأيديولوجيات الأخرى وعلى رأسها ايدولوجية الدين، ففسح المجال بهذا العمـــل مكاناً بديلاً وطرقاً جديدة للتفكير الإنساني، ولكن العلم بعـــد حســـمه المنافســـة الايدولوجية لصالحه، يستدرك فيرابند، أضحى الايدولوجية المقترنة دائماً بالتفوق والأفضلية، عندئذ انتقل العلم إلى مرحلة ما وراء العلم التي بموجبها أصبح العلـــم مادة للإيمان والاعتقاد الايدولوجي بالنسبة لكل فرد تقريبـــاً، وتخلـــى عـــن دوره التحرري ليتحول إلى عقيدة جامدة لم تجد أمامها أية معارضة، وأصبح العلـــم الآن الجزء الأساسي في نسيج المجتمع، مثلما كانت الكنيسة ذات يوم الجزء الأساسي من بناء المجتمع، وبرغم انفصال الكنيسة عن الدولة انفصالاً لا شـــك فيـــه، نـــرى لا انفصال يلوح في الأفق بين العلم والدولة[1].

وعلى هذا الأساس يرى فيرابند، بما أن العلم أضـــحى ايـــدولوجيا ضـــمن ايدولوجيات متعددة، إذن ينبغي فصله تماماً عن الدولة مثلما سعينا وحققنا فصـــل الدين عن الدولة[2]، ورمى لومه على المفكرين الذين يصفهم بالثوريين الجســـورين لكونهم انحنوا أمام رأي العلم، فهو يلوم سلفه الفكـــري في نـــــزعته الفوضـــوية الأناركية ومؤسس مبادئها المعاصرة الروسي بيتر كروبـــوتكن (1842 - 1921) الذي أراد أن يحطم كل المؤسسات البرجوازية القائمة، لكنه استبقى على مؤسسة

---

1 فيرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، مصدر سابق، صص 92 - 3
2 المصدر نفسه، ص 124

العلم و لم يمس العلم بوصفه معياراً للصدق، ويهاجم الفيلسوف البنيوي البلجيكي كلود ليفي شتراوس، برغم اعترافه بإعجابه به حينما لفت نظر العالم إلى أن الفكر الغربـــي لا يعدّ ذروة الإنجاز الإنساني الوحيد كما روّجت لذلك الحضارة الغربية، إلا أنه يلومه هو وأتباعه لأنهم استثنوا العلم من صـــلته بالايـــدولوجيا، و لم يـــنج ماركس وانجلز من لائحة الملامين على تبنيهما قناعة بأن العلم سيعين العمـــال في سعيهم للحرية العقلية والاجتماعية[1].

ثم راح يتكلم عن المجتمع الحر الذي يطمح ويدعو إليه، ذلك المجتمع الـــذي تتمتع فيه كل التقاليد بحقوق متساوية وحرية متساوية في الوصول إلى مركز القوة، فهو يرى أن النـــزعة العقلانية والرؤيات المصاحبة لها، والعلم على رأسها، لم تكن موجودة بهذا الشكل و لم تكن موجهة للمجتمع بهذا التاثير لولا أنها نالت متســـع المجال للوصول إلى مركز القوة، لذا يشترط فييرابند وجود مبدأ أساسي في قيام أي مجتمع حر، وهو أن ندع جميع التقاليد والنشاطات المعرفية الإنسانية تتطور بحريـــة جنبا إلى جنب، وتُمنح بشكل متساوٍ الدعم من الدولة والمجتمع، عندئـــذ ســـنرى ونقيّم أي النشاطات وأي التقاليد التي أحرزت أفضل النتائج[2].

الخاتمة

وصف البعض فييرابند ((أنه وضع المسمار الأخير في نعش النظرة اللاتاريخيـــة للعلم، وبلغ الوعي التاريخي بالعلم معه انطلاقة لا تحدها حدود))[3]، ونحن نتفق مـــع هذا الرأي، ولكننا نتساءل هل كان فييرابند عادلاً في تناول جميع مجريات تـــاريخ العلم بقسمة متساوية، أو كان انتقائياً للحظات التاريخية التي تنسجم مع تطلعاتـــه الفلسفية وتعميمها على عموم تاريخ العلم، هذا ما سنتعرف عليه في سياق هـــذا الحديث.

بداية لم يثمر الوعي التاريخي بالعلم لدى فييرابند بنظرية فلسفية تضبط إيقاع تطور تاريخ العلم كما فعل توماس كُون، وهو يلوم توماس كُون على هذا التوجه

1 فييرابند، بول: العلم في مجتمع حر، مصدر سابق، ص 93
2 نفس المصدر، صص 124 – 5
3 الخولي، يمنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين، مصدر سابق، ص 420

الذي يصف تاريخ العلم بموجة تناوبيّة، يتناوب فيها العلم النموذجي مع العلم الثوري، ويرى أن كُون بهذا المسعى كان يريد أن يصبح فيلسوفاً، بل فيلسوفا محترفا، أما هو فلا يطمح إلى ذلك[1]، ويؤكد ذلك أكثر حينما يذكر في آخر مؤلفاته أنه ليس لديه فلسفة خاصة، إذا كانت تعني الفلسفة مجموعة من المبادئ والتطبيقات، أو تعبّر عن أسس لا تقبل التغيير، ولكنه يمتلك فلسفة من نوع مغاير، تعبر عن وجهة نظر عالمية شاملة لا يستطيع التعبير عنها، ولكنها تكشف عن نفسها فقط، حينما تصادف أمراً يتعارض معها، وهي أيضاً معرضة للتغيير، ويمكن وصفها بأنها توجه أكثر مما هي نظرية، إلا إذا كنا نعني بالنظرية قصة يتغير محتواها باستمرار[2].

وبرغم أن هذا التغيير المستمر بفكر فييرابند يشكل صعوبة كبيرة في نقده، ورغم أنه لا يسعى لتأسيس نظرية في العلم مستندة على تاريخ العلم، إلا أننا نستطيع العثور على المقولات الفلسفية التي بقيت ثابتة لديه لتأسيس فلسفة علم خاصة به استلهمها من الوعي التاريخي بالعلم، وأول وأهم هذه المقولات هي اللاعقلانية التي يضعها بمرتبة المحرك الأساسي لدفع سير التقدم العلمي، إذ يرى أن تاريخ العلم ينبئنا بأن الإنجازات العلمية الكبرى تحققت حينما انتهكت مبادئ وقواعد العقلانية السائدة، أي بعد أن سلك العلم مسلكاً لاعقلانياً تجاه ما هو سائد ومقبول عقلانياً، ولديه بعض الشواهد التاريخية من ثورة كوبرنيكوس وصولا إلى نظرية الكوانتم، ونحن نتفق معه كثيراً بهذا الجانب، لكنه في المقابل لم يخبرنا ماذا يقول تاريخ العلم، عمّا يحصل بعد أن تحدث هذه الإنجازات العلمية الكبرى التي انتهكت العقلانية السائدة، ألم تتأسس عقلانية علمية جديدة لها مبادئها وقواعدها ويلتف حولها الباحثون والعلماء ويناصرونها بشدة، ولم يبق للاعقلانية من أثر في هذا المنجز الجديد سوى أنه لاعقلاني بالنسبة للمنجز العلمي القديم، وسرعان ما تنحل اللاعقلانية المؤقتة إلى عقلانية راسخة جديدة، بعد أن يقدم نفسه هذا المنجز العلمي الجديد بصفته متبنياً موقفاً عقلانياً أكثر رقياً من السابق، ويثبت هذا الرقي العقلاني، ليس لأنه انتهك عقلانية الموقف العلمي السابق، بل من خلال تداعياته

1 فييرابند، بول: محاورات ثلاث في المعرفة، مصدر سابق، ص 232

2 نفس المصدر، ص 230

على ميدان البحث العلمي، ألا يخبرنا تاريخ العلم أن عقلانية مركزية الشمس التي أبدعها كوبرنيكوس لم تثبت رقيها لأنها وقفت حصراً بموقف لاعقلاني من عقلانية مركزية الأرض، بل كاد يكلفها موقفها اللاعقلاني من السابق الشيء الكثير، ولكنها أثبتت رقيها لأنها صححت إحداثيات النظر إلى الخارطة الفلكية وبالتالي إحداثيات النظرة العقلانية، فالتف حولها المناصرون لإيمانهم الشديد بهذه العقلانية الجديدة وتوالت بعدها الفتوحات العلمية من كبلر إلى غاليلو وإلى نيوتن، و لم تحرك هذه الفتوحات العلمية الجديدة شعور الباحثين باللاعقلانية، بل كان حافزهم الأكبر وقوفهم بجانب عقلانية جديدة تحقق انتصارات واسعة، ويبقى الاطمئنان بالتمسك بعقلانية العلم هو من يدفع البحث العلمي قدماً إلى الأمام، وما وقوف العلم في اللحظات الثورية من تاريخه موقفاً لاعقلانياً إلا من أجل العقلانية ذاتها، فالموقف اللاعقلاني من العلم في هذه الظروف التي سلط الضوء عليها فييرابند لم تكن اللاعقلانية هدفاً بذاته ولا محركاً بدون أن تقف وراءه خلفية تبشر بانبعاث عقلانية جديدة يراها العلماء أكثر رقياً من سابقتها، والتي ستتكفل بقيادة مجريات البحث العلمي، لقد أغفل فييرابند الوجه الآخر من تاريخ العلم.

ومن ناحية أخرى ماذا يسمي فييرابند التقدم العلمي على صعيد الإنجازات التقنية والصناعية المتراكمة التي تأتي مباشرة ثمرة التحول الجذري في مسار العلم – بمصطلحات فييرابند انتهاك العقلانية –، هل هذه الإنجازات التقنية التي هي بتماس وثيق مع حاجات المجتمع الإنساني، الذي لا يشعر بأثر العلم إلا من خلالها، نقول بماذا يصنفها، هل هي ضمن مقولة العلم، أو ضمن مقولة اللاعقلانية، ماذا تحدّث تاريخ العلم عن تقنية الميكانيك الآلي الذي جاء كمحصلة للتغير الجذري الذي حصل في العلم الحديث، بعد أن انتهكت قواعد العقلانية السائدة في القرون الوسطى، تلك التقنية الجديدة التي أقامت الثورة الصناعية عليها أسسها، وتبدّل عندها مأكل الإنسان وملبسه وداره وطرق تنقله واتصاله وإلخ، أظن لا غبار على ذلك بأن يكون هذا التبدل جاء متماشياً مع متطلبات عقلانية علمية تحقق للإنسان الكثير من الحاجات الإنسانية. لقد نظر فييرابند للعلم من زاوية فاعلية العلم الثورية التي تنتهك وتهدم فيها قواعد ومبادئ عقلانية النظريات العلمية القديمة، واستلهم من اللحظات التاريخية التي حصلت فيها هذه الفاعلية الثورية في تاريخ العلم

وجعلها الأساس في بناء فلسفة العلم، ولم يضع بالحسبان أن للعلم فاعلية أخرى أهم من تلك الفاعلية الثورية الأولى وأكثر التصاقاً بالإنسان، الفاعلية التي تقوم بابتكار تقنية صناعية مؤسسة على مبادئ العقلانية الجديدة تقوم بخدمة الإنسان، وهي ذات طابع تراكمي ومن خلالها يبرز الوجه العقلاني للعلم الذي لم ينظر إليه فييرابند، فلم يعرض فييرابند تاريخ العلم وصلة واحدة، بل كان انتقائياً، عندئذ بدت فلسفة العلم لدية بهذا النحو من التطرف.

أما مقولة "ضد المنهج"، على الرغم أنها لم تنبثق مع فييرابند، لأن توماس كُون شاركه الحديث عنها كثيراً، بل قبل ظهور كتابه "ضد المنهج" بسبعة أعوام، إذ بيّن توماس كُون أنه لا وجود لمناهج علمية محددة يسير عليها البحث العلمي في أي زمان ومكان، فهذه المناهج تتبدّل وتتغيّر مع تغيّر النماذج الإرشادية التي تقع على عاتقها تشكيل هذه المناهج العلمية، ولكن ما يهمنا في هذا الجانب أن مقولة "ضد المنهج" لا تسعفها معطيات تاريخ العلم في إثبات صحتها، فهناك الكثير من شواهد تاريخ العلم تنبئنا العكس من ذلك، إذ هناك فلاسفة وعلماء في آن واحد مثل أرسطو دعوا إلى استخدام مناهج بعينها في مجال البحث العلمي، وزعموا أنهم مارسوها خلال البحث العلمي الخاص بهم، وهناك علماء تحوّلوا إلى فلاسفة علم مثل غاليلو الذي أكد على استخدام المنهج الرياضي لقراءة مجريات العالم الطبيعي، وهناك نيوتن الذي دافع بشدة عن المنهج الاستقرائي وأكد على أنه المنهج الوحيد الذي استخدمه في بحوثه العلمية، ولا يمكن أن نتغافل دفاع أينشتين عن المنهج الفرضي الاستنباطي.

وأخيراً مقولة اللااتساق الذي جعلها فييرابند خاصية جوهرية تميز العلم، فلا يمكن نكران أن هذه الخاصية مهمة جداً لتفعيل الحراك العلمي ولكن في ظروف استثنائية جداً، وهي الظروف التي تسود الأزمات التي يمر بها العلم، حينما يواجه العلم مشكلات كبرى تعصف بالمشروع العلمي، ولكن حل هذه المشكلات هو الكفيل بتلافي هذا اللااتساق، وبالتالي فإن اللااتساق هو الحالة غير المرغوبة والخاصة في سير البحث العلمي وليست الحالة الأصيلة والعامة في العلم، أما إذا كنا نتكلم عن لااتساق في بنية فكرية أو نظرية علمية مثل نظرية الكم، فهذا اللااتساق لا يشكل خاصية إيجابية وأصيلة للنظرية وللعلم، بل يشكل خللاً في البنية التفسيرية

للنظرية، فهو لااتساق على صعيد التفسير وليس على صعيد الاتساق الصوري الرياضي، فهي متسقة من الناحية الأخيرة، وإلا كيف تحقق نتائج تجريبية وعملية مذهلة، وربما يأتي هذا الخلل التفسيري نتيجة صعوبة وتعقد المجال التي تبحث فيه النظرية مثل صعوبة العالم الذري الذي تبحث فيه نظرية الكوانتم، وسيأتي اليوم الذي يزول فيه هذا اللااتساق، ونظرية نيوتن في الجاذبية خير مثال على ذلك، إذ ظلت تعاني سنين طوال من خلل بتفسير سر هذا التجاذب بين الأجرام السماوية، رغم دقة حساباتها الرياضية، وجاء اليوم الذي حل به هذا اللغز عن طريق نظرية النسبية العامة.

على أية حال، جاءت فلسفة فييرابند متناغمة تماماً مع تطلعات فكر ما بعد الحداثة في نقد العقلانية ولاسيما عقلانية عصر التنوير والعزوف الشامل عنها، والرغبة في إقصاء أية سلطة تحد من حرية الفكر والمجتمع[1]، ابتداءً من سلطة الدين وانتهاء بسلطة العلم، ويصب فييرابند نقداً شديداً على العقل الغربي الذي وظّف العلم لصالح مآربه وطموحاته بالسيطرة على العالم، إذ يرى لو استحق العلم أن يمتدح مرة واحدة بسبب انجازاته، فينبغي مدح الأسطورة مئة مرة، لأن مخترعي الأسطورة سعوا إلى إنشاء الحضارة بينما اكتفى العلماء بتغييرها ولم يكن هذا التغيير دائما نحو الأفضل، لقد ضمت الأسطورة المعرفة والعاطفة في مركب واحد، فجاءت العقلانية الغربية ودمرت هذه الوحدة بين الفكر والعاطفة وجعلت المعرفة أكثر تجريداً وعزلة[2].

---

1 تيزيني، طيب: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، دراسة منشورة في كتاب... ابو اصبع، صالح وآخرون (تحرير ومراجعة): الحداثة وما بعد الحداثة، منشورات جامعة فلادليفيا الطبعة الأولى 2000، ص 40

2 فييرابند، بول: ثلاث محاورات في المعرفة، مصدر سابق، صص 179 - 180

جيل دولوز

(1995-1925)

جيل دولوز:

من الجذر إلى الجذمور

فاطمة الزهراء بن زردة

باحثة – قسم الفلسفة جامعة قسنطينة

الجزائر

لقد حمل القرن العشرون المنصرم تغيرات كثيرة في حقول المعرفة حيث تحولت المفاهيم خصوصا في النصف الثاني منه مع تغير الفلسفة وظهور بعض الفلاسفة الذين دشنوا فكر الاختلاف والغيرية، ومارسوا إستراتيجية المختلف والمغاير متجاوزين بذلك المذهبيات الفلسفية الميتافيزيقية السابقة مطالبين بالكشف عن المسكوت عنه، والإصغاء لمن لم يسمع صوته بعد وكان منطلقهم في ذلك هو الخروج من الطريق المسدود الذي وصلت إليه الفلسفة عبر تمسكها بالغائيات والسرديات الكبرى وخلخلة مركباتها ومساءلة أبنيتها المتماسكة ومن بين أبرز من حملوا لواء هذه الرسالة الفلسفية الجديدة إلى جانب كل من ميشيل فوكو، وجاك دريدا... وغيرهم نجد الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز Gilles Deuleuze الملقب "بنتشه الفرنسي" الذي حاول بدوره تقديم رؤية جديدة للمشروع الفلسفي توجتها مفهوميته الجديدة والمهمة المتفردة التي أوكلها للفلسفة ومفاهيمها. وقبل التطرق لمشروعه الإبداعي وتخطيطه.، يتعين علينا أولا معرفة من هو هذا الفيلسوف؟ وما هي أصوله الفكرية؟ أي بمن تأثر ومـاذا أخـذ عنـهم بالتحديد؟ وكيف صاغ فلسفته وما هي أهم مؤلفاته؟

أولا: جيل دولوز بين الحياة والتأليف:

1/حياته وأهم محطاته الفكرية:

ولد جيل دولوز عام 1925 بباريس في الدائرة السابعة عشر، توجه للأدب بتأثير أستاذه بيار هلبواك "Pierre Halbwack" وكان لأستاذ الفلسفة م، ميال M. Miail في

ثانوية كارنو "Carnot" بباريس تأثير بالغ عليه مما جعله ينذر حياته للفلسفة،" ثم بدأ التحضير لدار المعلمين العليا فعرف جان هيبوليت "Jean Hyppolite" شارح هيغل الشهير، وبعد نجاحه في مسابقة دار المعلمين العليا التقى جورج كانغليهم " Georges Canguilhem"[1] .

وقرأ دولوز مؤلفات فلاسفة عدة أثرت لغته وقومت أسلوبه كجان فال "Jean wall" 1974/1888 وأيضا جان بول سارتر رغم قطيعته مع الوجودية، ثم توسعت قراءته نحو بروست وكافكا، وهوسرل وهيدجر... بعد حصوله على l'agrégation سنة 1848 باشر التعليم في الثانوي ثم انتقل إلى سوربورن سنة 1957 حتى 1960، حيث عمل في مركز الأبحاث العلمية "CNRS"، ثم انتقل للتعليم في جامعة ليون حتى سنة 1969 وكان قد ناقش أطروحته للدكتوراه مع موريس دو غانديك (Maurice de Gandillac) بعنوان الاختلاف والتكرار وناقش الى جانبها أطروحة ثانوية بعنوان "سبينوزا ومشكلة التعبير" مع فرديناند ألكيز Ferdinande Alquies وخلال سنة 1968 التي تميزت بحركة أيار الطلابية قام بنقلة نحو السياسة وشارك بتظاهرات ضد القضاء.

وكل هذه الأحداث تندرج ضمن مرحلة التكوين الذاتي أو التأليف التاريخي للفلسفة عند دولوز، وهي أول محطة من محطاته الفكرية تناول فيها الكتابة عن جملة من أعلام الفلسفة كـ هيوم، سبينيوزا، كانط، نيتشه، برغسن وعن هذا النشاط يقول: "ليس تاريخ الفلسفة اختصاصا تأمليا بوجه خاص، بل انه شبيه بفن البورتري في الرسم، انه بورتريهات ذهنية مفهومية...

لا ينبغي لتاريخ الفلسفة إعادة ما يقوله فيلسوف ما بل قول ما يضمره بالضرورة، أي ما لا يقوله هو ماثل مع ذلك فيما يقوله"[2] أي يجب أن نتعامل مع تاريخ الفلسفة بطريقة فنية نكشف من خلالها عن الجانب المسكوت عنه في النص ونكمل بذلك صور الفيلسوف على النحو الذي يفترض أن تكون عليه لو أنه أنتجها، بمعنى يجب تناول تاريخ الفلسفة على طريقة المحاكاة الأرسطية.

1- جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ت: وفاء شعبان، مراجعة جورج زناتي، مركز دارسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص ص 16، 17.

2 مجموعة من الكتاب: مسارات فلسفية، ت: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2004، ص 43.

وفي سنة 1969 التقى دولوز بالمحلل النفسي فليكس غتاري "FLIX GHATTARI" فألف معه عدة كتب ثم عين في السنة نفسها للتدريس في جامعة فانسان وبقي بها حتى تقاعده في 1987، وعن هذا اللقاء يقول دولوز: "لقد غير التقائي بفليكس غتاري أشياءا كثيرة، كان لفليكس ماضي سياسي طويل وخبرة في الطب العقلي اسمه كان يشير إلى حدوث شيء ما وليس إلى ذات، كان فليكس إنسان جماعة وعصابات وقبائل ومع ذلك إنسانا وحيدا، كان صحراء معمرة من طرف هذه الجماعات وكل أصدقائه وكل صيروراته لكن المهم كان هو هذا الفعل الغريب المتمثل في العمل بين اثنين أكثر مما هو العمل معا".[1]

إن ما يميز هذا اللقاء أنه أنتج لسانين داخل اللغة نفسها، وكانت المحطة الثالثة والأخيرة في فكر دولوز هي تلك المركزة حول مجال الفن وتتعلق تحديدا بالرسم والسينما والموسيقى هكذا إذن تنقل المنحنى الفكري الدولوزي عبر محطات ثلاث أساسية يمكن إجمالها في ما يلي:

أ. **المرحلة: الأولى**: وفيما كتب حول تاريخ الفلسفة، وقد نعت لذلك بالمفكر البدوي لأنه تناول فلاسفة سابقين واستعمل أسماء غير معهودة في الفلسفة على حد التعبير ألان باديو Alain Badiou مثل الرسام بيكون Bacon وميل فيل "Melville" ولويس كارول "Lewis Carroll" وفي هذه المرحلة قدم قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة.

ب. **المرحلة الثانية**: وتتمثل في لقائه مع فليكس غتاري حيث شكلت له بداية جديدة تعاونا فيها تعاونا وثيقا وخلفا نمطا من الكتابة الثنائية وقد كانت مرحلة بناء أو صنع الفلسفة.

ج. **المرحلة الثالثة**: والأخيرة وتركزت تحول مجال الفن ولاسيما الرسم والأدب والسينما "**إنشاء نظرية الفنون**"

وفي نهاية هذا النشاط المكثف بدأت صحة دولوز تتراجع بالمرض، وبعدما استفحل به المرض قذف بنفسه إلى الأرض من نافذة شقته الباريسية الكائنة في الطابق السادس من البناية مكررا بذلك حركة الفيلسوف اليوناني أمبدوقليدس، التي

1 جيل دولوز وكلير يارني: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ت: عبد الحي أرزقان وأحمد العلمي، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1999 ص 26.

طالما امتدحها دولوز فمثلما قذف الفيلسوف اليوناني بنفسه في قلب بركان "أتنــا" مختلطا بأحشاء الأرض الملتهبةّ!، رمى دولوز بنفسه إلى رصيف الشـــارع ممتزجــا بالتراب الأرض[1] هذه الأرض التي اختارها يوما مسكنا لأفكاره، يعود ليختارها من جديد لكن هذه المرة لاحتضان جسده، هكذا رحل الفيلســـوف المرتحــل دون أن يفارق الأرض لحظة وكان ذلك في سنة 1995.

2/مصادر فكره:

إن المراحل الثلاث السابقة المتعلقة بالمنحى الفكري لدولوز تؤكد على أنه لم ينطلق من عدم وإنما قرأ العديد من الفلاسفة والشخصيات التي كثيرا مـــا كانـــت تترك فيه أثرا بليغا وبارزا وهذا باعترافه نفسه ويمكن إجمال هذه المصادر التي استقى وتغذى عليها فكره فيما يلي:

أ - مصادر يونانية ووسيطية:

لعل من بين أكثر الفلاسفة الذين تأثر بهم دولوز من العهـــد اليونـــاني هـــو فيلسوف التغير "هيراقليطس" صاحب المقولة الشهيرة: "إننا ننـــزل في النـــهر ولا ننـــزل فيه مرتين، فمياهه دائمة الجريان".[2]

ومفاد هذه المقولة أنه لاشيء يثبت على حاله، فالكل صائر نحو تحول وتطور وتجدد مستمر أي في صيرورة لا متناهية، ومصطلح الصيرورة هذا هو ما يســـتقيه دولوز ويوظفه في مشروعه الفلسفي جاعلا منه المحور الذي يحرك فلسفته ككل.

كما تأثر بالرواقيين وخصوصا فيما يتعلق لديهم بمفهوم "الحدث المحايد" الـــذي يتجاوز الحسي والمجرد، أما فيما يخص الأصول الوسطية فقد تأثر بـــ "ابن سينا" الذي كتب عنه نصين ورد أولهما في كتابه: "منطق المعنى" وثانيهما في مؤلفـــه: "ســـبينوزا ومشكلة التعبير" وكانت الفكرة التي نالت إعجابه عن الشيخ الرئيس هـــي تصـــوره للممكن في نفسه والواجب بغيره، "واجب الوجود". محـــولا الثنائيـــة الأنطولوجيـــة الواجب في ذاته، والممكن في ذاته إلى ثالوث مسقطا بذلك مبدأ عدم التناقض الأرسطي متجاوز عالم المثل الأفلاطوني. كما قدم ابن سينا تصورا فريدا للماهية وهو تصور محايد

---

1 site: http//:wikipidia.com

2 يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، مصر، ط3، 1999، ص 45.

يجعلها ليست كليه ولا جزئية، وإنما ماهية فقط،[1] وقد وظف دولوز فكرة الحياد هـذه بالمفهوم السينوي، القابلة لإثبات لا السلب على اعتباره أنه إذا كانت الماهية محايـدة، فلأنها تستطيع أن تكون كل شيء في آن واحد في فلسفته إذ تأخذ المفاهيم الفلسـفية عنده شكلا محايدا كما تأثر بفكرة دان سكوت حول الوجود المحايد.

ب- مصادر حديثة ومعاصرة:

وتتمثل في تلك الشخصيات التي تأثر بها دولوز وكتـب عنـها في مرحلتـه الفلسفية الأولى والتي اعترف بدورها في تشكيل منحاه الفلسفي وتقويم مشـروعه النظري ويمكن إجمالها فيما يلي:

1. **دافيدهيوم**: حيث يقول دولوز عنه انه: «يتوفر على شـيء غريـب يغـير التجريبية كليا ويعطيها قـوة جديـدة، أي ممارسـة ونظريـة للعلاقـات والـ (واو)، سيستمران عند راسل "Russel" ووايتهيد "Whitehead"».[2]
إن ما يأخذه دولوز من هيوم هو "العلاقات" أو الطابع العلائقي بين المفاهيم كما يقول أيضا عن فلسفته: "إن فلسفة هيوم هي نقد حاد لتمثل Représentation، لا يقوم هيوم بنقد العلاقات، بل بنقد للتمثلات"[3]. أي تقويض التمثل وهو الأمر الذي اشتغل عليه دولوز في مؤلفه الاختلاف والتكرار.
2. **باروخ سبينوزا**: وعنه يقول: «تأثيره علي كان بمثابة التيار الهوائي الدافع من الخلف عند قراءته، وكان بمثابة مكنسة ساحرة تحلق بمتناوله».[4]
وقد تأثر به تحديدا في قضية "التعبيرية" حيث يقول عنها: «هي مـا يعـوض التواصل، تعبير عن عالم ممكن وإدخال عوالم ممكنة في الفلسفة».[5] أي يجـب أن ندخل للفلسفة عوالم مفترضة وهي المهمة التي تتقـوم عليهـا الفلسـفة

---

1 أحمد العلمي: جيل دولوز وابن سينا، مجلة أوراق فلسفية، العدد الثاني والثالث، ينـاير، يونيو، 2001، ص ص 61، 62.

2 ريمون بليور، فرانسوا إيوالد: الفيلسوف المرتحل، مقابلة مع جيل دولوز، ت: محمد ميلاد، مجلة العرب والفكر العالمي بيروت، العدد14، 1999، ص 25.

3 جيل دولوز: التجريبية والذاتية، بحث في الطبيعة البشرية وفقا للهيوم، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت الحمراء، ط1، 1999، ص 24.

4 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 30

5 ريمون بليور، فرانسوا إيوالد: الفيلسوف المرتحل، ص 56.

الدولوزية، كما تأثر به في قوله: "نحن لا نعرف حتى ما يستطيعه جسم، إننا نتحدث عن الوعي وعن الروح، ونثرثر حول كل هذا، لكننا لا نعرف ما يقدر عليه جسم وما هي قواه أو ما يحفزه."[1] حيث يجعل دولوز للجسم آلات راغبة تعكس القوى التي تحدث عنها سبينوزا. وهي الفكرة التي سنبينها أكثر في جانب التحليل النفسي لدى دولوز.

3. **ايمانويل كانط**: حيث يذكر دولوز في مؤلفه "فلسفة كانط النقدية" ما يلي: "إن إحدى النقاط الأكثر أصالة في الكانطية هي فكرة اختلافات الطبيعة بين ملكاتنا... يكشف كانط عن أوهام العقل التفكرية، المشكلات الزائفة التي يجرنا إليها"[2] ونجد دولوز يستثمر هاتين الفكرتين وأوهام التفكير وهي التي تنشأ فيه وبداخله، والاختلاف في فلسفته، كما استوحى منه مصطلح الرحل الذي أشار له كانط في كتابه نقد "لعقل الخالص" إزاء دخول نزعة الشك على يد البدو للفكر اليوناني.

4. **فريديريك نيتشه**: ويأخذ عنه عدة تصورات منها التكرار حيث يقول: "العودة هي بحد ذاتها الواحد الذي يقال عن المتنوع والذي يختلف."[3] وهو المعنى ذاته الذي ينتهي إليه دولوز في أطروحته حول "الاختلاف والتكرار" كما يوظف انطلاقا منه مصطلح "التفاضلي" وفي هذا الصدد يقول: "إن إرادة القوة هي العنصر التفاضلي في القوة" هذا كما يؤكد دولوز بأن: "عظمة نيتشه تكمن في كونه عرف ان يعزل هاتين النبتتين الاضطغان والإحساس بالخطأ"[4] علما أن الاضطغان هو المعبر عنه بـ "هذه غلطتك"، أما الإحساس بالخطأ فيعني "هذه غلطتي".

كما تأثر دولوز بنيتشه فيما يتعلق بجعل الفلسفة فنا وإن كانت تأخذ عند تشبيه طابعا تفسيريا وتقويميا كما يوظف باستمرار مصطلح رمية زهرة النرد، والذي يحيل إلى إثبات الضرورة.

---

1 جيل دولوز: حوارات الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 30.

2 جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1997، ط 1، ص 37.

3 Gille Deuleuze: Nitezche Et La Philosophie Cérès Edition, Tunis, 1995, Pp 267, 269.

4 Ibid, p. 268

5. **هنري برغسون**: حيث يقول عنه "دولــوز" في كتابــه البرغســونية: "إن الجوهري في مشروع برغسون إنما هو التفكير في الاختلافــات في الطبيعــة بمعزل على كل شكل من أشكال الســلب... أي تمفصــلات الواقــع، أو الاختلافات النوعية، الاختلافات في الطبيعة"[1]، أي أن ما يأخذ ه دولوز مــن برغسون هو تصوره المتعلق "بالتمفصلات" التي تعني اختلافات مــن حيــث الطبيعة أو النوع. وهي ما يمثل فروقا جوهرية بين الأشياء.

وفي موضع أخر يقول: "استعارات برغسون، التي تشير إلى الخيــاط الجيــد والثوب (المصنوع) على القياس، هكذا يجب أن يكون المفهوم الــدقيق"[2] أي أن يكون المفهوم دقيقا كما كان عند برغسون، مفصلا علــى الشــيء ولا يناسب سواه.

6. **ميشيل فوكو**: وعنه يقول دولوز: "فيلسوف عظيم وهو أيضا مبدع مدهش في مجال الأسلوب... إن ما أثر في أكثر مما سواه من] نظريات فوكــو[هــو نظريته الخاصة بالملفوظ لأنها تنطوي على تصور للغة يعتبرهــا كــلا غــير متجانس ومختل التوازن وتتيح التفكير في صياغة نماذج جديدة من الملفوظات في كل الميادين"[3]. وقد تأثر به بشكل خاص في الأسلوبية والكتابــة، أي في اللغة التي تصبح عنده شبكة لا متجانسة.

7. **فليكس غتاري**: سئل دولوز يوما عن علاقته بفليكس فقال: "كنت أفهم ما كان يقوله فليكس وكان في استطاعتي توظيفه بعد ستة أشهر، وكان يفهم ما أقوله له بسرعة فائقة وينتقل إلى موضوع أخر بشكل سريع، كتبنا عن الفكرة الواحدة وأدركنا فيما بعد اختلافنا الواضح في فهمنا لها، هذا شأن" جســم بدون أعضاء". كان فليكس يشتغل على الثقب السوداء، أن فكرة علم الفلك هذه تفتنه، فالثقب الأسود هو ما يقبض عليكم ولا يسمح لكــم بــالخروج يتساءل فليكس، كيف يمكن الخروج من ثقب أسود؟ وكنت أنــا اشــتغل

---

1 جيل دولوز: البرغسونية، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1997، ص 13.

2 : البرغسونية، ت: أسامة الحاج ص 46.

3 ريمون بليور، فرانسوا إيوالد: الفيلسوف المرتحل، ص 59.

بالأحرى على الجدار الأبيض، ما هو الجدار الأبيض؟ الستار؟ كيف نصــقل الجدار ونمرر عبره خطا هروبيا؟"[1] أي أن الأمر الذي تعود عليه دولوز مــن مصاحبته لفليكس هو انتشال المفاهيم، بمعنى أوضح انتزاع حدود من مجالهـا (العلمي – الفيزيائي). كحال الثقب السوداء بالنســبة لفلـيكس والجــدار الأبيض عند دولوز وإعادة أرضتنها في موطن أخر (المجال الفلســفي) كمـا يقول في موضع أخر: "إن كل حكايات الصيرورات هذه والقرانات المخالفة للطبيعية والتطور اللامتوازي والازدواجية اللغوية وسرقة الأفكار هي الأمــور التي حصلت عليها مع فيلكس "سرقت فليكس وأرجو أن يكون قــد قـام بالمثل"[2]

أي انه اخذ عنه جملة من المفاهيم والأفكار التي وظفها فيما بعد في فلســفته، وان تسرق فكرة معناه: أن تطلع على أفق غريب، على مشــهد جديــد في الفكر، وهذا ما قصده دولوز بسرقة الأفكار، أي تبادل المنظورات والافاهيم.

هذا إلى جانب العديد من الشخصيات الأخرى التي تركت بصمتها وأثرهـا على دولوز والتي يتعذر علينا حصرها: كبروست مثلا وأرتو...

3/منهجه ومؤلفاته:

أ – منهجه:

يعتبر دولوز نفسه فيلسوفا كلاسيكيا، غير أن كلمة كلاسيكي هنا لا يجــب أن تفهم بمعنى التقليد بل هي تحيل الى أنه لازال محتفظا بمنهج يصوغ وفقه أفكــاره كما كان حال معظم الفلاسفة، غير أن هذا المنهج يأخذ معــه صــورة جديــدة ومتميزة أطلق عليها بعــض الدارســين اســم تجريبيــة متعاليــة " Empirisme transcendantal"[3] أو البنائية وهي نمط من التجريبية، تفحص كيف يمكن إرغــام لا محسوس ما لا مفكر ما، لا متخيل ما على التفكير، ويعيد دولوز بذلك إنشــاء مفاهيمه الخاصة بشكل دائم ومستمر حيث يقول في هذا الصدد: "لا وجــود إلا

---

1 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 29.
2 المصدر نفسه، ص 27
3 جيل دولوز :، الاختلاف والتكرار، ص 559.

للتجريبي الذي يمكن أن يقول: المفاهيم هي الأشياء نفسها أنا أصنع مفاهيمي وأعيد صنعها وأهدمها، انطلاقا من أفق متحرك من مركز مزاح دوما عن مركزه ومن محيط متنقل دوما يكورها ويخالف بينها"[1]

كما يبين بأن الفلسفة ليست فلسفة التاريخ ولا هي فلسفة الأبدي بل هي دوما في غير زمانها لذا يقول عنها "ضد هذا الزمن، لصالح زمن سيأتي كما أرجوا"[2]

هي إذن تجربة المفاهيم وإعادة بناءها بطريقة جديدة ومختلفة فوق أفق متحرك، متسارع، فزيائي محض، هكذا ينتسب دولوز للمنهج التجريبي المتعالي معتبرا إياه هدفا أعلى للفلسفة، مقيما عليه معياريته الفلسفية التي انعكست فيما يزيد عن ثلاثين مؤلفا، قدم كل واحد منها صورة جديدة عنه أو قناعا له

ب/أهم مؤلفاته:

الاختلاف والتكرار: وفيه يؤسس لفلسفة جديدة يغير بموجبها مفهومي الاختلاف والتكرار، مقدما طريقة متميزة للتفكير في الوجود ويمثل هذا المؤلف أطروحته الرئيسية التي تقدم بها عام 1968 لنيل شهادة الدكتوراه.

سبينوزا ومشكله للتعبير: ويشكل أطروحته الثانوية التي ناقشها سنة 1968، وتشكل هاتين الأطروحتين الجانب النظري للفلسفة الدولوزية.[3]

ويمكن أن نميزها فيما عدا هاتين الأطروحتين بين كتب ألفها دولوز لوحده وتتعلق بتاريخ الفلسفة وأخرى اشترك فيها مع فليكس غاتاري "كتابة ثنائية"، وأخيرا مؤلفاته حول الفن.

أ- كتب حول تاريخ الفلسفة:

- **التجريبية والذاتية**: وهو عبارة عن بحث حول الطبيعة البشرية عند هيوم. 1953.
- **نتشه والفلسفة**: وفيه يطرح الفلسفة النيتشوية طرحا مفصلا مع تحليل أهم مصطلحاتها: كالعود الأدبي، الاضطغان، الاحساس بالخطأ، رمية للنرد، المأساة، الارتكاسية... 1962

---

1 المصدر نفسه، ص 30.
2 المصدر نفسه، ص 25.
3 المصدر نفسه، ص 18.

- **البرغسونية**: وفيه يكشف عن طبيعة وحقيقة المنهج الحدسي بالإضافة إلى الصلة للرابطة بين الديمومة والذاكرة والاندفاع الحيوي 1966.
- **فلسفة كانط النقدية**: ويتضمن تحديد العلاقة بين الملكات الثلاث التي أكد عليها (عقل، خيال، ادراك)، ومشاريعه النقدية فيها 1963.
- **فرانسيس بيكون ومنطق الإحساس**: وفيه يبين إمكانية جعل الإحساس بديلا عن المنطق، لتصبح الفلسفة انطباعات عن العالم وليست تصورات له 1969.
- الطية La plie: 1982.
- **المعرفة والسلطة**: وفيه يبين منطق فوكو في العبارات، مبينا أيضا أن موت الانسان ليس حدثا محزنا 1986.

ب/كتب مع فليكس غتاري (ثنائية):

أوديب مضادا: وفيه يبين عبادة فرويد لأوديب، مبشرا بميلاد، أوديبٍ أخر ضد الطبيعة والقانون والاب والسلطة، وهو الإنسان المتمرد 1972.
- **ألف مسطح**: وفيه يكشف عن الإضطهدات الرأسمالية وما يكتنفها من أمراض إنفصامية 1980.
- **النقد والعيادة**: وفيه يطرح كيف تخرج لغة من لغة أخرى فتتخارج إلى ما وراء الإشارة 1993
- **ما الفلسفة؟**[1] وقد جاء هذا الكتاب كخلاصة تجربة فكرية طويلة، كما اشتمل على عدة مفاهيم جديدة 1996

ج/كتب حول الفن:

- **مارسيل بروست والعلامات**: وفيه يكشف عن مشروع بروست في البحث عن الزمن الضائع، محولا التاريخ إلى ذاكرة، واللغة إلى علامات. 1964.
- **كافكا**: وهو نموذج الإنسان المتهم البريء في هذا العصر 1973.
- الصورة – الزمن: "L'image - temps" 1983.

---

1 حسن حنفي: جيل دولوز مفكر ما بعد الحادثة، مجلة أوراق فلسفية، العدد الثاني، جمهورية مصر العربية، 2001، ص 14.

- الصورة – الحركة: L'image - mouvement" 1988.[1]

وفيهما يحلل خداع السينما للزمن والمكان عن طريق خداع الحواس، كما صور فيلم فيديو للتلفزة L'ABICIDAIRE، هذا إلى جانب العديد من المؤلفات والأعمال الأخرى.

ثانيا: فلسفة الاختلاف الدولوزية:

بدأ دولوز مشروعه النظري (المفتوح)، بتقويض الذات ونقد جذري لفلسفة الوعي لأن الذات حسبه هي منطلق التمثل وهو الأمر الذي أكد عليه هيوم من قبله، وفي هذا الصدد يقول دولوز: "العالم الحديث هو عالم المظاهر الخداعة (Simulacre) لا يبقى الإنسان مع الله، كما لا تبقى هوية الذات الفعالة مع هوية الجوهر وليست كل الهويات سوى مصطنعه"[2]

أي أن دولوز يعيب على الفلاسفة ولاسيما المحدثين منهم تمسكهم بالمقولات المجردة (الذات، الجوهر، الهوية...) معلنا بذلك عن ضرورة إحداث قطيعة مع فكر التمثل، لأنه غير قادر برأيه على انتاج فكر مختلف، بل انه لا يقدر حتى على التفكير في الاختلاف بحكم أنه يخضع كل مفهوم المتطلبات الهوية، لذا يحمل دولوز كل تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون مسؤولية ما أسماه بالخطأ الطويل (أي التمثل)، عاملا في المقابل على قلب صورة التمثل مستلهما في ذلك مهمة الفلسفة من نيتشيه، وهي العمل ضد الماضي وعلى الحاضر لصالح زمن يأتي، وهذا ما يعنيه دولوز عندما يعتبر هدف الفلسفة هو استدعاء قوى جديدة فنية أو سياسية أو اجتماعية. ومأخذ دولوز على التمثل هو "بقاءه عند شكل الهوية تبعا للصفة المزدوجة لشيء المرئي والذات التي ترى".[3] معنى هذا أن الفكر عندما يفكر وقف مبدأ الهوية أ=أ فان هذا المبدأ يجعل من الفكر وموضوعه المفكر فيه شيء واحد أو على الأقل من الطبيعة ذاتها. فالفكر الذي يفكر مثلا في الشجرة فهو يحولها لصورة مجردة حتى تنسجم مع طبيعته ليفكر فيها، أي باختصار: ان الفكر وفقا لمبدأ الهوية

---

1 طه عبد الرحمن: فلسفة الفلسفة والتأثيل، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص 152.

2 المصدر نفسه، ص 38.

3 جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 29.

يجعل مواضيع تفكيره مماثلة لجنسه فيقضي بذلك على كل إمكانية تفكر مختلف لذا يقول عنه دولوز بأنه يفكر: "في الشكل المحض والفارغ للـــزمن"[1]. أي أن الفكـــر التمثلي يفرغ موضوعاته الإدراكية من محتواها التجريبـــي ويحتفظ فقط بصـــورها في ظل عملية الصورنة والتجريد لأنه لا يقبل إلا الصور كموضـــوعات أو مـــادة تفكيره، فيحدث بالتالي بينهما توافق.

أ = أ

فكر مجرد ⟼ ⟻ موضوع مجرد

وهنا ينعدم الاختلاف، إذ يغدو الفكر وموضوعه وجهان لعملة واحدة لأنهـــا من الجنس ذاته، وخطورة هذا الفعل تمتد لتطال الاختلاف ذاته كمتفكر فيـــه، أي كموضوع للفكر. وهنا يجد دولوز نفسه مجبرا لاقتحام لعبة الاختلاف والتكـــرار لتوضيح المعنى الحقيقي لكل منهما.

1- التكرار:

يعتبر دولوز بأنه إذا كان التكرار ممكننا فانه يخص المعجزة أكثر ممـــا يخـــص القانون فهو ضد القانون "ضد الشكل المشابه والمضمون المعادل للقانون"[2]. أي أن التكرار لا يعبر عن المعنى الذي جرت العادة (عادة الفلاسفة) على نسبته إليه فهـــو ليس أ=أو الـــ (عينه)، حيث يقول: "فهناك المأسوي والهزلي في التكرار، حـــتى إن التكرار يظهر دوما مرتين، مرة في المصير المأساوي، وأخرى في السمة الهزلية"[3] أي أنه يظهر كاختلاف، انه أشبه بزهور النرد عند نيتشه التي عندما نرميهـــا تثبـــت الصدفة وفي التركيب الذي تكونه وهي تسقط يكون إثبات الضرورة. ومثلما تثبت الضرورة النيتشوية بالصدفة، يتأكد التكرار الدولوزي بالاختلاف لذا يقول دولوز "يظهر التكرار إذا كاختلاف، إلا أنه اختلاف بلا مفهوم بشكل مطلق، وفي هـــذا

---

1 فيليب مانغ: جيل دولوز، الاختلاف والتكرارت، كاميليا صبحي، دار الثقافـــة للنشـــر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 11.

2 حسونة مصباحي: مسار فيلسوف بدوي، مجلة آفاق عربية، بغداد سنة الرابعـــة عشـــر، نسيان 1989، ص 08.

3 جيل دولوز: نتشه والفلسفة، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراســـات والنشـــر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001، ص 125.

المعنى هو اختلاف لا مختلف - نحن لا نتعلم شيئا ممن يقول لنا (اعمل مثلي) - معلمونا الوحيدون هم من يقولون لنا (اعمل معي)"[1] أي أن التكرار هو اختلاف فهو دائما ينتج المختلف عنه فالمعلم الحقيقي ليس ذلك الذي يكرر ذاته في تلميذه بحيث يجعله نسخة عنه، بل هوالذي ينتج لنا تلميذا مختلفا عنه، أي يكرر لنا اختلافا، وليس تشابها. وهو المعنى ذاته الذي يحمله العود الأبدي عند نيتشه وهو (التكرار المختلف).

لذا يدعو دولوز إلى ضرورة مراجعة صورة التكرار وكسر صورته الكلاسيكية التي تقدمه على شكل اجترار فارغ، لصالح رؤية جديدة تجعل منه مظهرا متفردا.

وقد لمح غابريال تارد GABRIEL TARD لهذا المعنى الثاني حينما قال: "ان التشابه ذاته لم يكن إلا تكرارا منحرفا، التكرار الحقيقي هو ما يقابل مباشرة اختلافا من درجة عينها"[2]

أي أنه لا وجود لتكرار كلي وكامل بل كل تكرار هو منحرف، وفي انحرافه يشكل اختلافه ويقطن فيه ويضيف دولوز قائلا: "لا يكتفي التكرار بتكثير النسخ تحت المفهوم نفسه، ولكن يصنع المفهوم خارج ذاته ويجعله يوجد في مقدار من النسخ فورا، ويشطر الهوية ذاتها كما شطر وكثر ديمقريطس الوجود الواحد عند بارمينيدس... قسمة المفهوم إلى أشياء متطابقة بشكل مطلق."[3]

معنى ذلك أن التكرار كما أراده دولوز لا يكون في نسخ المفهوم ذاته، بل تجزئة هذا الأخير إلى عناصر متشابهة بحيث تتخارج عنه، فعوض أن نقول مثلا أ= أ'(الصيغة الكلاسيكية للتكرار) وأ (مفهوم) مقيم في (فكر) مجرد، نقول مثلا أ، ب، ج، د، هـ ∈ أ' وأ'خارجة عن الفكر، بحيث يكون أ عنصرا مختلفا عن بـ لكنهما ينتميان للمجموعة عينها وعلى ضوء ذلك يفهم التكرار. فالتكرار ليس مفهوما جوانيا يمثله الفكر حسب مبدأ الهوية بل هو مفهوم براني، يتجاوز الهوية

---

1 جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 83.

2 جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 88.

3 المصدر نفسه ص 498.

بإنتاجه للمختلف، ولعل هذا ما قصده دولوز لما قال: "لم تعد الهوية هوية عنصر، بل تمشيا مع الدلالة التقليدية هوية صلة بين العناصر المتميزة."[1]

أي أن أ= أ (هوية عنصر) وهي هوية كلاسيكية.

في حين: أ، ب، ج، د،... ∈أ' (هوية صلة وعلاقة)، وهي هوية جديدة.

لذلك يقول دولوز: "عندما نعتبر التكرار بمثابة موضوع تمثل نفهمه عندئذ بالهوية... ليس التكرار أبدا تكرار الـ (عينه)، فهو دائما تكرار المختلف"[2].

2- الاختلاف:

يعتبر دولوز الاختلاف شيئا يتميز، ومع ذلك فان ما يتميز عنه لا يتميز عنه. فمثلا: يتميز البرق عن السماء السوداء، فهو ليس هي، لكنه يجرها معه كما لو أنه يتميز عما لا يتميز عنه أو لنقل بتعبير أوضح كأنه يتميز عما لا ينفصل عنه.

ويرى دولوز بأن مبدأ الاختلاف المدمر لكل فلسفة الاختلاف هو "الخلط بين تحديد مفهوم خاص بالاختلاف وإدراج الاختلاف في المفهوم عموما (...) والواقع هو أن الاختلاف الجنسي أو المقولي يبقى اختلافا بالمعنى الأرسطي"[3].

أي أن الاختلاف كما حدده أرسطو باعتباره تمييزا جنسيا أو مقوليا هو اختلاف مشوه، فليس المقصود بالاختلاف هنا هو تمايز الخشب عن الإنسان بحكم الأول من جنس المادة الجامدة والثاني المادة الحية، لذا يقول دولوز "عندما نجد الاختلاف خاضعا بواسطة الذات المفكرة لهوية المفهوم فان ما يختفي هو الاختلاف في الفكر، والاختلاف في التفكير مع الفكر، تناسلية التفكير هاته هذا الصدع العميق للـ (أنا) الفاعل الذي يقودها إلى عدم التفكير إلا بالتفكير بانفعاله الخاص به، بل بموته الخاص به".[4]

ما يفهم من هذا النص أن التفكير وفق هوية مفهومية يقضي على الاختلاف في الفكر (أي كنشاط تفكري) وأيضا على الاختلاف كتفكر (أي كموضوع مفكر فيه).

---

1 المصدر نفسه، ص 500.

2 جيل دولوز: نيتشه، ت: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 25.

3 فليب مانغ: جيل دولوز، ص 09.

4 جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 320.

وهنا يقول دولوز: "إن إصلاح الاختلاف في الفكر، يعني هدم هذه العقدة الأولى التي تقوم على تمثل الاختلاف تحت هوية المفهوم والذات المفكرة".[1]

أي أن الاختلاف كموضوع متفكر فيه من قبل الفكر، لا يجب أن يتناول كصورة قابلة للإدراك من طرف الذات المفكرة، وإنما يجب التفكر فيه على أنه موضوع أجنبي عنها مهاجر، مترحل، غريب عن الطبيعة الفكرية المتمثلة.

حيث يقول دولوز: "إن طبيعة الاختلاف ليست في الكيف الذي يغطيها ولا في الامتداد الذي يفسرها، والاختلاف اشتدادي يختلط مع العمق كحيز ليس امتداديا وغير موصوف كيفيا".[2]

أي أن طبيعة الاختلاف تتجاوز الكيف والامتداد لصالح الشدة فالموضوعات تختلف فيما بينها من حيث الشدة (الكثافة والعمق) لا من حيث الكيف (الجنس، النوع).

نستنتج أن دولوز يريد زعزعة معيار التمثل عن الفكر وغرس فيه مفاهيم حاملة للتجربة لأن التمثل يجعل المفهوم من جنس الفكر أي يوحدها وبالتالي يغدو التفكير هنا بمثابة علاقة انعكاسية بالمعنى الرياضي أو حلقة مفرغة.

والاختلاف عند دولوز ليس سلبا بل تأكيدا وتعيينا واقعيا وايجابيا، فقولنا: أ يختلف عن بـ ليس معناه أن أ= لا أ، أو أ≠ أ فان تكون مختلفا معناه أن أ (مثبت) أي أن تؤكد ذاتك كفردنة متفردة لا أن تنفيها.

وبناءا على هذا يتعين على التكرار والاختلاف إذن، أن يتحررا من ربقة التمثل والذات، لأن التمثل يجعل منهما مجرد مفاهيم مختزلة في مقولات الهوية والمساواة وفي هذا تشويه لطبيعتها

إذن: على الفكر أن يتفكرهما كعنصرين غريبين عنه وجديدين، لا أن يتمثلهما كدالتين مشتقتين منه جاعلا من ذاته الدالة الأصلية لهما، كما أن العلاقة بين الاختلاف والتكرار هي علاقة تضايف أو استلزام وهذا ما عبر عنه دولوز لما قال: "يقطن الاختلاف في التكرار".[3]

---

1 المصدر نفسه، ص 491.

2 المصدر نفسه، ص 492.

3 جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص 493.

3- دولوز وصورة الفكر:

يقول دولوز: "نتذكر النصوص العميقة لهيدجر التي تبين أنه ما دام الفكر باقيا عند المفترض المسبق لطبيعته الطيبة وإرادته الطيبة تحت شكل الحس المشترك، والعقل والتفكير الطبيعي الكلي، فهو لا يفكر في أمر أبدا إطلاقا، وهو سجين الرأي والمستمر في إمكانية مجردة"[1].

أي يجب على الفكر أن يتحرر من كل أنواع الفروض المسبقة وأشكال الظن والدوكسا التي تحدد مساره وتوجه تفكيره لذلك يعتبر دولوز الفكر بأنه: "لا يفكر إلا مكرها ومرغما في حضور ما يؤدي إلى التفكير"، والفكر الذي يفترض هذه الطبيعة الطيبة، فهو ينخدع، أي يعتبر الزائف حقيقيا كما أنه يحيي الخطأ"[2].

ان الفكر لا يفكر بتلقائية بل هو مجبر على التفكير باستمرار، كما أنه لا يجدر أن ننسب له طبيعة خيرة لأنه لن يجني من ورائها إلا زيفا وأوهاما كما أنه ينساق عبرها إلى الخطأ.

وبتعبير أوضح فان موضوع الفكر هو دائما اللامفكر فيه وعلى ضوء ذلك يجب أن تفكر مثلا: الذاكرة في النسيان والحساسية في اللاحسي... لأن الفكر تجربة وليس مسلمة معطاة وجاهزة.

لذا يشير دولوز إلى عدم قدرة الفلاسفة على البدء حقا، لأن البدء الحقيقي يتطلب إبعاد كل مفترض مسبق (الواحد الخير عند أفلاطون، الله المنخدع عند ديكارت، مبدأ الأفضل عند لايبنتز الأمر المطلق لدى كانت الـ (أنا) عند نيتشه، العلم عند هيجل...

أي يجب الثورة على صورة الفكر (التمثل) لصالح التفكر البراني الذي يتجاوز الفروض المسبقة في الفكر.

ثالثا: معمارية دولوز الفلسفية

بعد ما فتت دولوز في كتابه الرئيسي "الاختلاف والتكرار" "فلسفة الذات الغربية" كاشفا عن أقنعتها الدوغماطيقية (صورة الفكر)، راح يبحث عن سبل وممكنات للخروج من طرقها المسدودة.

---

1 المصدر نفسه، ص 290.

2 المصدر نفسه، ص 376.

ولتحقيق هذا المسعى أعاد دولوز طرح السؤال الفلسفي من جديد: "ما الفلسفة "؟ ولكن طرحه هذا لم يكن استجابة لمطلب بيداغوجي أو أكاديمي (نظري)، بل كان وليد خلاصة حياة أو تجربة فلسفية دامت عمرا كاملا تقريبا: انه السؤال الذي لا يتمكن من طرحه إلا آجلا، حينما تقبل الشيخوخة وساعة الحديث بطريقة ملموسة... خلال منتصف الليل، عندما لا يعد لدينا ثمة موضوع يستدعي السؤال... [انه السؤال الذي نطرحه] عابرين به أكثر منا مأخوذين به لم يسعنا التدقيق فيه كفاية"[1] أي أن الفلاسفة تعودوا عبر تاريخ الفلسفة على إنتاج ما يعود إليها، دون أن يفكروا في ما كانت هي عليه، أي أنهم كانوا يتفلسفون دون أن يدركوا معنى التفلسف، لذا جاء الجواب الدولوزي مخترقا كل الأجوبة في قولة واحدة: "هي فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم"[2] أي أن الفلسفة لم تعد تبحث عن معرفة المبادئ الأولى، ذلك التعريف الأرسطي الذي لم تزحزحه أعتى ثورات العقل وانعطافاته الكبرى، فحتى كانط لم يبارح هذه الترسيمة رغم مشروعه النقدي الذي طال مختلف جوانب العقل البشري حيث عرفها بقوله: "هي الحب الذي يكنه الكائن العاقل للغايات العظمى للعقل البشري"[3] أي لازالت الفلسفة عنده تتمحور حول تلك العلاقة بين الملكات العقلية التي تحكمها جملة من المبادئ الأولية.

في حين نجد تعريف دولوز يقلب مفهوم الفلسفة من البحث عن الأصول أو المبادئ لصنع المفاهيم، فلم تعد إذن مهمة الفلسفة التنقيب عن المبادئ الأولى واستقصائها، وإنما إنتاج مفاهيم جديدة تواكب صيرورة العصر وتجعل للفلسفة حضورا قويا وضروريا في كل المجالات الانسانية.

لم يعد إذن الحقل الذي تشتغل عليه الفلسفة هو المبادئ وانما المفاهيم، ففي كل ميدان أدبي، علمي، فني، حياتي، تنمو زراعة مختلفة للمفاهيم، ومن مهمة السؤال الفلسفي أن يعيد اكتشاف أسرارها. لذا كانت رحلة دولوز الفكرية هي

1 جيل دولوز، فليكس غتاري: ماهي الفلسفة، تقديم ومراجعة مطاع الصفدي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997، ص 27.

2 المصدر نفسه، ص 28.

3 جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، ص 09.

ارتحال دائم عند الأغيار، فكر يقدم عن نفسه مع كل قراءة للآخر مما يعنيه المفهوم ويجعل الفلسفة معه في اغتراب دائم عن جسدها المصطلحي تكتسي في كل لحظة لغة مختلفة.

هكذا إذن يحول دولوز المفهوم عن الفهم التقليدي المجسد في أقنوم الهوية (أ=أ)

كما لو كان المفهوم تطبيقا لمبدأ الهوية ومن هنا جاء مصطلح المذهب، إذ يمكن رده إلى وحدة التفسير، التي تركز هي عينها على مفهوم شامل لذلك قيل دائما انه لكل مذهب عملة معينة من المفاهيم، لصالح جغرافيا بلا حدود، أو عالم الأرض بكل ما تحمله من أشياء وكائنات وقوى وحركات: تخوم، صهير، أبخرة، أمواج، بروق، ترحال، ظلال، أرخبيل، جنون، انفعالات، طيران، صداقة، حرب، شرق، غرب... الخ

وهو بهذا المعنى يحول الفلسفة إلى خارطة مواقعية، تقدم لنا في كل مرة مشهدية مختلفة عن العالم، أو مسرحة متنوعة من الأحداث، مما يعني أنه لا وجود لتعريف المصطلح الفلسفي ولاسيما من السماوات، فالمفهوم ليس له سماء تنزله، بل يجب أن ينتشل من الأرض ويصنع حاملا في وجهه بصمة صانعه "كجوهر أرسطو، كوجيتو ديكارت، موناد ليبنتز، شرط كانط، قوة شيلينغ، ديمومة قال: "لا تكون المفاهيم في انتظارنا وهي جاهزة كما لو كانت أجسامها سماوية، ليست هناك سماء للمفاهيم، بل ينبغي ابتكارها، وصنعها أو بالأحرى إبداعها، ولا تكون أي شيء إن كانت لا تعمل توقيع مبدعها"[1] أي أن المفهوم ليس معطى جاهزا نتلقاه كما نتلقى الآيات من الكتاب المقدس، أو الوحي برغسون"[2] وفي هذا الصدد يعيب دولوز على المعلوماتية والتسويق التجاري وفن التصميم والدعاية وكل المعارف الخاصة بالتواصل، استحواذها وتملكها للمفهوم: "مدعية أنها المسؤولة عن خلقه وإنتاجه بحيث يغدو معها الإعلام (إبداعية) والشركة هي المفهوم والصورة الوهمية وعلبة المعكرون وغيرها من السلع هي المفاهيم الحقة، والمروج أو العارض لهذا المنتوج هو الفيلسوف أو الفنان"[3] حيث يؤكد دولوز

1 جيل دولوز، فرنسوا غتاري: ماهي الفلسفة، ص 30.
2 المصدر نفسه ص 32.
3 جيل دولوز، فرنسوا غتاري: ماهي الفلسفة، ص 33.

باستمرار على أن المفهوم يطرح نفسه بنفسه وهو يملك تاريخا دائما خاصا به يتجلى في مكوناته وأرقامه ومشكلاته التي يغدو من دونها بلا معنى وفي هذا الصدد يحدد دولوز بعض خصائص المفهوم التي تجعله بالفعل مفهوما قائما بذاته.

1- خصائص المفهوم:

أن المفهوم مثل البناء أهم خاصية له هي أنه: يستلزم وجود "عناصر تشكل متنه، ويكمن التمثيل على ذلك بمفهوم الشغل مثلا: فإذا أردنا معرفة مكونات هذا المفهوم نجد بأنه يتألف من: فعالية، إنسانية، موجهة لتحقيق أثر نافع، وهذه العناصر الثلاثة تؤلف مع بعضها البعض مفهوم الشغل ولكن كل واحد منها يمكن أن يكون بدوره مفهوما فالفعالية مثلا: هي نشاط انساني عملي أو نظري. وهكذا نلاحظ بأن للفعالية عناصر أخرى... لذلك أكد دولوز على عدم تعريف المفهوم لأن هذا الأخير متكثر الى ما لا نهاية، وهذا ما عبر عنه بقوله "لا وجود لمفهوم بسيط"[1] أي أن كل مفهوم قابل للقسمة الى ما لا نهاية.

والخاصية الثانية هي: "جعل المركبات غير منفصلة بداخله، أو ما يحدد قوامه الداخلي."[2] أي أن هذه العناصر التي تكون مفهوما ما يجب أن تكون في علاقة انفصالية متشظية عن بعضها البعض لأن تماسكها ضروري جدا فهو الذي يبني القوام الداخلي للمفهوم: فالفعالية والإنسانية، والإنتاجية تأتلف فيما بينها لتكون مفهوم الشغل (أي محتواه).

أما الخاصية الثالثة: فتتمثل في كون أن للمفهوم قواما خارجيا في علاقة مع المفاهيم الأخرى"[3] أي أن المفهوم ليس منغلقا على ذاته بل هو منفتح على غيره من المفاهيم الأخرى، فالشغل مثلا في علاقة مع البطالة والنجاح والسوق، الزراعة، والصناعة، والفن وحق الطب.

أما فيما يتعلق بخصائص المفهوم الدولوزي فيمكن إجمالها فيما يلي:

أولا: ليس له اسم شيء لأنه ليس شيئا ولا موضوعا ولا فكرة، كما أنه "لا جسمي" لأنه فعل الفكر.

1 جيل دولوز، فيليكس غتاري: ماهي الفلسفة، ص 42.
2 المصدر نفسه، ص 43.
3 المصدر نفسه، ص 44.

ثانيا: انه كل مركب لكنه غير بسيط، أي أنه مكون من عنصرين على الأقل، كما أنه لا يحوي جميع مكوناته حتى لا يتحول إلى عماء مطلقا (كاووس).

ثالثا: انه منغلق عن ذاته كمتفرد، لكنه في الوقت ذاته متشظ fragmentaire بسبب كون مكوناته لا متجانسة hétérogènes أي متمفصلة أو من طبائع مختلفة، لكنه متين من الداخل لأن مكوناته مترابطة وغير منفصلة inséparabilité رغم عدم تجانسها.

رابعا: انه في صيرورة دائمة، لأنه ليس في مستوى مكاني أو هندسي (أي ليس له احداثيات)، بل هو نقطة تكاثف وشدة وتراكم (ذروة)، أي له احداثيات شدية وليست مكانية مثل مفهوم الطائر، فهو لا يقوم في جنسه ونوعه في تعريفه بالمعنى الأرسطي، بل في أحوال جسمه وأوضاعه في ألوانه وأصداحه، هو توازن أحاسيس وتناغمها. فأجزاؤه ومكوناته متناغمة.

خامسا: علاقته بعناصر، هي علاقة ترتيب Ordination وليست تضمن أو ما صدق.

سادسا: ليس له مرجع خارجي (أنطولوجي)، وليس استدلاليا لأنه ليس قضية بل فردية متفردة، بل استبداليا، وليس تراتبيا بل شبكيا، ليس اسقاطيا بل وصاليا connectif، مثالي دون أن يكون مجردا، واقعي دون أن يكون متحققا.[1]

ما يلاحظ على هذه الخصائص أنها جاءت كتعريف بالسلب أي أن دولوز استبعد عن المفهوم كل ما قد يشوهه مقترحا بديلا عنه لكن دون أن يختزل هذه الخصائص في تعريف محدد وذلك حتى يحفظ للمفهوم حريته وحيويته وتجدده. (أي حياته)

لذا يلخص إلى أن قيمة الفيلسوف تتحدد بمقدرته على مدى إبداعه للمفاهيم غير أن الإبداع هنا لا يحيل إلى التأمل والتفكير أو التواصل (هابرماس)، وهي الماهيات التي تداولتها الفلسفة عبر عصور ثلاثة (الأفلاطونية، النقدية، الظواهرية)، فالتفلسف ليس تأملا لأن هذا الأخير هو استغراق في الموضوع وتركيز تام فيه، وفي درجته القصوى فناء فيه، وليس أيضا تفكير لأنه بشكل عام تمارسه كل المعارف

1 فرانسوا شاتليه: تساؤلات الفكر المعاصر، ت: محمد سبيلا، دار الأمان، الرباط، ط 1، 1987، ص 109.

والعلوم على ذاتها دون أن تنتظر الفلسفة لتعلمها ذلك، فالرياضيون أو الفيزيائيون مثلا: يفعلون ذلك، أما التواصل فهو نقل بوادي الرأي وتبادل الآراء، والـرأي أو الدوكسا هو ما تعمل الفلسفة على تخطيه وتجاوزه، من خلال إبداع المفهوم، هذا الأخير الذي ينقل لنا: "الحدث وليس الماهية أو الشيء"[1].

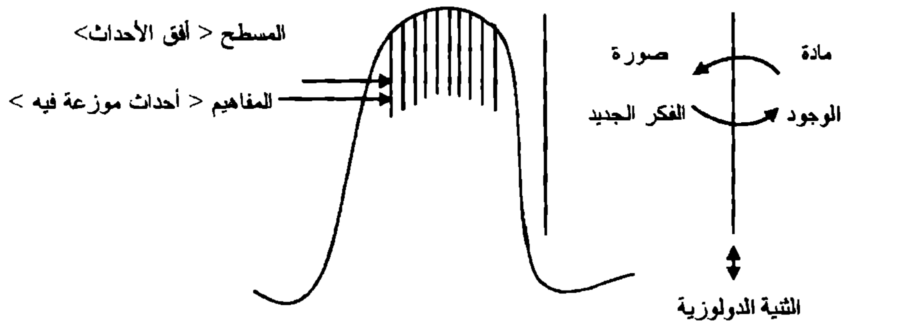
- مسطح المحايثة: Plan de la l'immanation

ان المفاهيم الفلسفية كما صورها لنا دولوز هي كليات متشظية لا يمكنها أن تتراصف بجانب بعضها البعض لأن حوافيها مختلفة، فهي تتولد من ضربات النـرد، إلا أن الفلسفة هي التي تجعلها تقدم ككل متماسكا، فما الذي يقف وراء وحدتها؟ يجيبنا دولوز قائلا إنه: "مسطح محايثة المفاهيم، المسطح Planoméne"[2]. فالفلسفة نـزعة بنائية ذات وجهين، يتمظهر الأول منهما في إبداع (إنتاج، صنع) المفاهيم، والثاني في رسم المسطح، والمفاهيم هنا هي أشبه: "بالموجات التي تعلـو وتهـبط، ولكن مسطح المحايثة هو الموجة الوحيدة التي تلفها وتشـدها، فالمسـطح يضـم الحركات اللامتناهية التي تجتازه ومن ثم تعود"[3] أي أن المفاهيم تسكن في المسـطح ويشبه دولوز هذه العلاقة بقوله: "ان المفاهيم هي الأرخبيل أو العمـود الفقـري وليست النفس، فيما المسطح هو بالأحرى الجمجمة التي تسبح فيه هذه المعزولات فالمفاهيم هي أحداث، ولكن المسطح هو أفق الأحداث"[4].

أي أن المفاهيم هي التي تملأ المسطح، وهو بدوره يشكل الوسط الذي لا ينقسـم ويؤمن في الوقت ذاته اتصالها، وهو ليس مفهوما بل يمثل عند دولوز الصـورة الـتي يعطيها الفكر عن نفسه، وللمسطح وجهان: من جهة الفكر، ومن جهة الطبيعة مثـل المادة والروح، وبهذا المعنى يقال ان التفكير والكينونة وجهان لعملة واحـدة، فعنـدما انبثق فكر طاليس جاء ارتجاعه كالماء، وعندما أصبح فكر هيروقليطس موضع جـدل حاد ارتدت النار عليه، أي أن الوجود ينثني على الفكر باستمرار وهذا ما يصطلح عليه بالثنية الدولوزية، ويمكن تمثيل ذلك على النحو التالي:

---

1 جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص 43.
2 المصدر نفسه، ص 55.
3 المصدر نفسه، ص 56.
4 المصدر نفسه، ص 57.



والمسطح يشكل الأرضية المطلقة للفلسفة، يشكل أرضها وانتشالها (تحليقها)، وتأسيسها واستنادا لكل هذا تبدع الفلسفة مفاهيمها.

ويشير دولوز إلى أن هذا المسطح تحيط به أوهام هي من سرابات الفكر، ويجملها في أربعة أوهام هي:

أ. **وهم التعالي**: الذي قد يسبق كل الأوهام الأخرى (بوجه مزدوج، أولهما جعل المحايثة محايثة شيء ما، والثاني هو إيجاد تعال في المحايثة عينها).

ب. **وهم الكليات**: وذلك عندما نوحد بين المفاهيم والمسطح، لأننا نعتقد أن الكلي يفسر بينما هو الذي يحتاج إلى تفسير، وهنا تقع في وهم ثلاثي: (وهم التأمل أو التفكير أو التواصل)

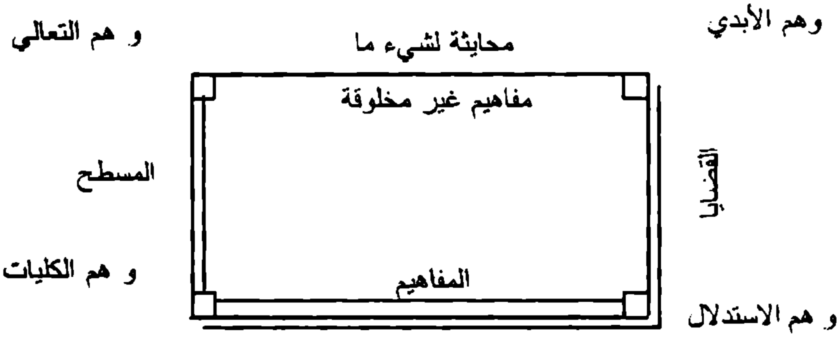
ج. **وهم الأبدي**: عندما ننسى أنه ينبغي أن تكون المفاهيم مخلوقة (مبدعة).

د. **وهم الاستدلالي**: (**Discurisivité**)، وذلك عندما لا نميز بين القضايا والمفاهيم.[1]

أي ما يفهم من هذا أنه يجب تنقية مصطلح المحايثة بعدم إدخال تعال عليه (هوسرل) أو تقييده بشيء ما، كما لا يجوز خلط وتوليف مفاهيمه به، لأن المفاهيم كليات تحتاج بدورها لتفسير لذا يستوجب علينا الحفاظ على الطابع الإبداعي لها دون أن نماثلها بالقضايا ويمكن تمثيل هذه الأوهام في المربع الأتي:

---

1 جيل دولوز، فليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص 66.



إن المسطح باعتباره أفق أحداثا، والمفاهيم باعتبارها أحداث، تبقى ناقصة على أن تنتج لنا فلسفة، لذا فهي تحتاج باستمرار لفاعل يقوم بالدور المناسب، ولعل هذا ما قصده دولوز بالشخصيات المفهومية. وهنا يمكن أن نتساءل ما المقصود بالشخصيات المفهومية؟ وما هو الدور الذي يتعين عليها أن تقوم به؟

4/الشخصيات المفهومية:

هي كالشخصيات أو الشخوص الروائية، تفكر في الفلاسفة من خلالهم، ويبدعون هم المفاهيم من خلالها. هي وسائط إبداع المفاهيم؛ وفي تاريخ الفلسفة نماذج عديدة منها: الأبله عند ديكارت، فهو شخصية مفهومية أراد من خلالها ديكارت أن يمرر لنا مفاهيمه وقد كان سلبي للبديهات وفي انتظار ذلك كان يتشكك حتى في 2+3 =5.

وينوه دولوز إلى أن مثل هذه الشخصيات موجودة عند الفلاسفة لكن نادرا ما يصرح بها لذا يتوجب على القارئ إعادة بناءها وأحيانا عندما تظهر يكون لها اسم علم: "سقراط عند أفلاطون مثلا لكن من الخطر أن نوحد بين شخصيات الحوار والشخصيات المفهومية"[1]

لأنها لا تتفق إلا اسميا، وليس لها الدور ذاته. ويتحدد دور هذه الشخصيات المفهومية حسب دولوز في: "تنفيذ الحركات التي تصف مسطح المحايثة الخاص بالكاتب، وتتدخل في عملية إبداع المفاهيم ذاتها"[2] أي أنها مرآة عاكسة للمسطح

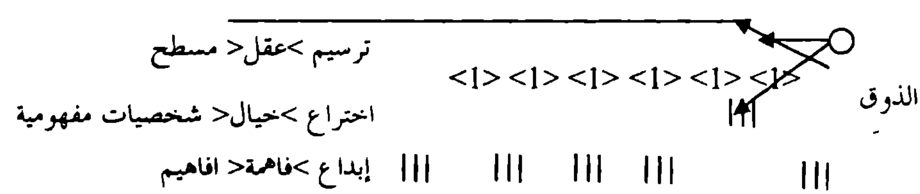
1 جيل دولوز، فيلكس غتاري : ما هي الفلسفة، ص 79.
2 المصدر نفسه، ص 80.

أو مسرحة مجسدة له ومدوسة مشكلة للمفاهيم التي ينشؤها الفيلسوف، ويشير دولوز الى أنه اذا حدث وأن جاءت هذه الشخصية غير مقبولة أو مرغوب فيها، فلأنها تحمل أخطاء الفيلسوف المرتبة عن رسمه لمسطحه وعلى ادراكاته، وعواطفه السيئة، فالفيلسوف كما قال دولوز: "هو مجرد غلاف يضم الشخصية المفهومية الرئيسية"[1] أي هو الاسم المستعار لهذه الشخصيات المفهومية وقد تعددت هذه الشخصيات عند الفيلسوف الواحد بحسب تعدد مفاهيمه وانحناءات مسطحه وغالبا ما تخرج هذه الشخصيات عن معناها التاريخي أو الميثولوجي أو الشائع (المتداول)، لصالح معنى جديد يوكله لها الفيلسوف. "كسقراط بالنسبة لأفلاطون وديونيزيوس بالنسبة لنتشه والأبله عند ديكارت"[2]

وعلى ضوء ذلك تتحدد الثلاثية الفلسفية في معمارية دولوز وهي الترسيم (المسطح) والاختراع (الشخصيات المفهومية). والابداع (المفاهيم الفلسفية).

وما دام أن استنتاج الواحد منها يكون عبر الاخر فهي تحتاج لتلاؤم مشترك بينها وهوما يسميه دولوز بالذوق حيث يقول: "فاذا كنا نسمي عقلا ترسيم المسطح، ونسمي خيالا اختراع الشخصيات، ونسمي فاهمة ابداع المفاهيم، فان الذوق يبدو كما لو كان ثلاثية ملكة المفهوم غير المحدد بعد"[3]

وهنا يقترب دولوز من كانط من حيث أنه أوكل هو الاخر لكل ملكة من ملكات العقل البشري مشرعا ثم ألف بينهم بواسطة الحس المشترك وعموما يمكن تمثيل ذلك فيما يلي:



إذا أردنا أن نسأل أين وكيف يتم كل هذا، أحالنا دولوز لجغرافية الفلسفة.

---

1 المصدر نفسه، ص 79.

2 المصدر نفسه، ص 82

3 جيل دولوز وفيلكس غتاري: ما هي الفلسفة، ص 91.

5/جغرافية الفلسفة أو فلسفة الأرض:

يقول دولوز بأنه لابد أن: "نلحظ في سلوك كل أحد منا، مهما كان سنه...أنه يبحث عن موطن، يدعم عمليات انتشال أو يقودها كما أنه يعود ويستوطن (يتأرضن) في أي شيء من ذكرى أو قيمة أو حلم"[1]. اي أن خرائطية الفلسفة عند جيل دولوزتتوزع عبر ثلاثة أقاليم هي الأرض (terre)، انشيال الأرضنة (deterritorialisation)، واستعادة الارضنة (reterritorialisation).

وهنا يقدم لنا دولوز مثالا توضيحيا على تحرك عبر هذه الأقاليم الثلاثة "فالتاجر يشتري من موضع ما (مادة)، وينتشل المنتوجات محولا إياها الى بضائع، ويعيد أرضنتها (يستوطنها) عبر المدارات التجارية"[2] ويعتبر دولوز أن الشخصيات المفهومية تمتلك مثل هذا الدور في الكشف عن المواطن، وانتشالات الارضنة (التحليق) واعادتها، وهكذا يحطم دولوز الثنائية التي لم يستطع الفكر الغربي التخلص منها (ثنائية الذات/الموضوع) لصالح علاقة (الاقليم ← الأرض) محولا بذلك الفلسفة الى جيوفلسفة.

وعلى ضوء ذلك يقوم دولوز بقراءة جغرافية للفلسفة الغربية حيث يقول: "ان البناء في الثالوث:(أسس، بنى، سكن)، البناء من نصيب الفرنسين والتأسيس من نصيب الألمان، غير أن السكن من نصب الانجليز"[3] أي أن الفرنسيين يمتلكون المفاهيم، والألمان الأسس والانجليز التجارب.

هذا ويجعل دولوز للتفكير ثلاثة طرق تتوزع عبرها كل من الفلسفة والعلم والفن لكنها تختلف فيما بينها من حيث أن الفلسفة تريد انقاذ اللامتناهي برسم مسطح وابداع مفاهيم تحركها شخصيات مفهومية، في حين أن العلم يريد التخلي عن اللامتناهي ليفوز بمرجع تشعله وظائف أو قضايا تحت تأثير الملاحظين، بينما الفن يريد خلق: "منتاه يعيد اعطاء اللامتناهي وذلك برسم مسطح تركيب يحمل نصبا أو إحساسات بفعل صورة جمالية"[4] أي تتحدد العلاقة بين هذه المجالات في

---

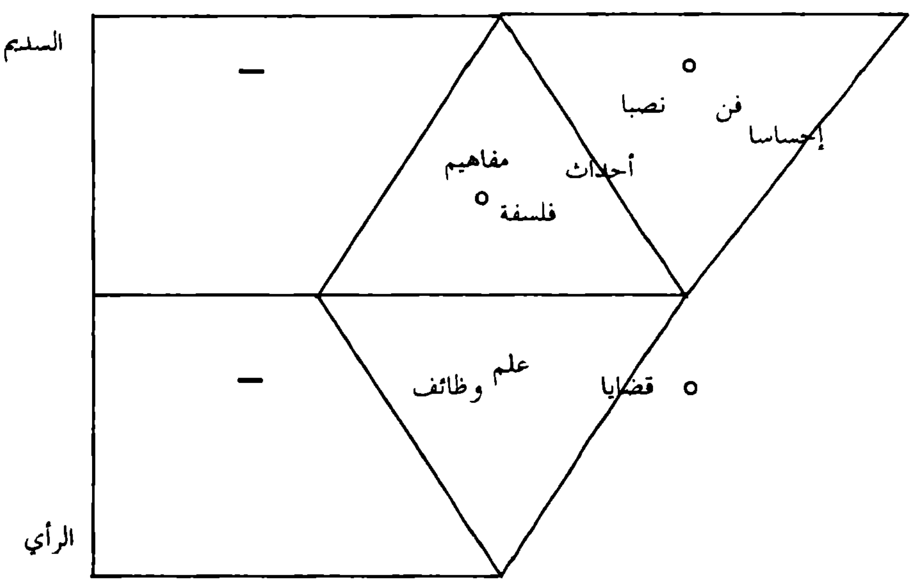
1 المصدر نفسه، ص 92.

2 المصدر نفسه، ص 92.

3 جيل دولوز وفيلكس غتاري: ما هي الفلسفة ص 83.

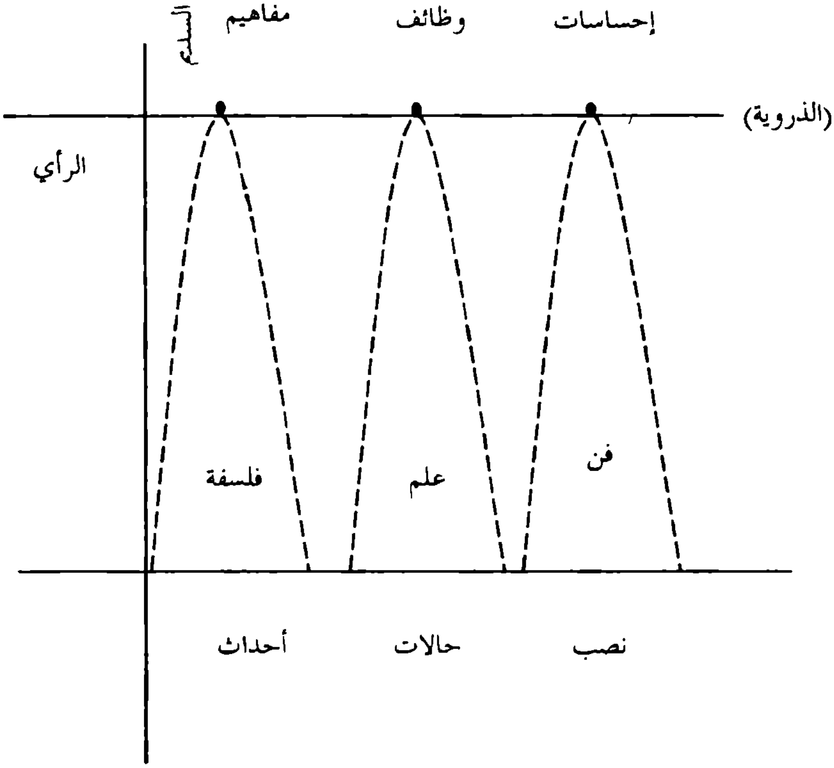
4 المصدر نفسه، ص 204.

امتلاك كل منها ثلاثية تمارس عبرها فبالنسبة للفلسفة فنجد، (مسطح، مفاهيم، شخصيات، مفهومية) وبالنسبة للعلم (مربع، وظائف، مراقبين) أما الفن فيتألف من (مسطح تركيب، نصب إحساس صور جمالية) وانفتاح كل عنصر منها على غيره من العناصر وهنا تقترب الفلسفة أكثر من الفن على اعتبارهما يشتركان في المسطح، ويحافظان على اللامتناهي في حين يحاول العلم مجاوزته. هذه هي اذن صورة الفكر باعتباره لا تماثليا كما أراده دولوز ويمكن تمثيل ذلك في الشكل التالي:



ويشير دولوز أن للشبكة نقاطها الذروية، حيث يصبح: "الإحساس نفسه إحساسا بمفهوم أو وظيفة، والوظيفة وظيفة إحساس أو مفهوم، وهذا يحوي خطرين بحدهما الأقصى: فإما أن تقودنا للرأي الذي كنا نريد الخروج منه، وإنما أن تلقينا في السديم الذي كنا نزعم مواجهته"[1] ويمكن تمثيل هذه التنقلات والعلاقات فيما بين الفلسفة والعلم والفن حسب الشكل التالي:

1 جيل دولوزو فيلكس غتاري : ماهي الفلسفة ص 205



الصور الجذمورية :

أولا: في المجال الفني:

لم يكتف جيل دولوز بتشييد معماريته الفلسفية كمشروع نظري مفتوح يعبر عنه بالمنحنيات اللانهائية، بل حاول الولوج لمختلف الأنشطة البشرية مفككا تارة وبانيا تارة أخرى، ومن بين الميادين التي أولاها عناية خاصة المجال الفني.

فلقد أولى في الحقيقة دولوز للفن عناية خاصة لما له من قدرة على الحفظ وفي هذا الصدد يقول: "سوف يستمر الشاب بالابتسام مرسوما في إحدى الروايات أو الأفلام يتوقف الشاب عن الابتسام ولكنه يعود مجددا إذا رجعنا تلك الصفحة أو تلك اللحظة، أن الفن... هو الشيء الوحيد في العالم الذي يحفظ."[1]

---

1 المصدر نفسه، ص 171.

أي أن الفن حافظة تحفظ لنا المؤثرات الإدراكية والحسية التي يبدعها الفنان فيجعلها تقوم بذاتها، أي أن الفن يحفظ لنا إحساساتنا لذلك يقول دولوز: "إننا نرسم، ننحت، نؤلف، نكتب، بأحاسيسنا، إننا نرسم، ننحت، نؤلف ونكتب أحاسيس."[1]

لذا فالفن حي دائما ولايموت، لأنه يبدع باستمرار كائنات احساسية، فهو النصب الذي يحفظ لنا المشاعر - وليس الصور - بعد مايفصلها عن صاحبها ويجعلها قائمة بنفسها، وهذا ما يزيده جمالا وفنية. هكذا كان حال مدينة كومبري (combray) الواردة في رواية بروست فقد عاشها المؤلف بما يجعلها مختلفة تماما عن أصلها، عما كانت عليه، وعما ستصير إليه.

انه لغز سيزان هكذا يقول دولوز: "الذي كثيرا مافسر وبقي كذلك وهو: الإنسان غائب، ولكنه قائم بكامله في المنظر."[2] أي أن مهمة الفن حسب دولوز لم تعد تقتصر على مجرد التقليد والمحاكات بل هي حفظ المشاعر والأحاسيس في أشكال فنية أو إبداع وفتح عوالم ممكنة.

ومن هذا المنظور يغدو كل شيء رؤية وصيرورة، والفن هو لغة الإحساسات سواء نقل بكلمات أو ألوان أو أصوات أو حجارة.

والفن يتكون حسب دولوز من مسطح تركيب، تسكنه قوى احساسية، وتمثله الأشكال الجمالية ومن بين النماذج الفنية التي اهتم بها دولوز اهتماما مركزا الأسلوبية والأدب والسينما.

1 - الأسلوبية:

يعتبر دولوز أن المهم في الأسلوب: "ليس هو الكلمات، ولا الجمل ولا الإيقاع ولا الأشكال، كما أن المهم في الحياة ليس هو الحكايات ولا المبادئ ولا النتائج... وانه يمكن تحديد الأسلوب، بأنه خاصية أولئك الذين نقول عنهم عادة أنهم "لا يملكون أسلوبا" انه عملية تنسيق التلفظ، فالأسلوب هو أن يتوصل المرء إلى التلعثم في لسانه الخاص، لايعني هذا أن يكون المرء متلعثما في كلامه، وإنما متلعثما

1 جيل دولوزو فيلكس غتاري : ماهي الفلسفة، ص 172.
2 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 176.

في اللغة ذاتها أن يكون كأجنبـــي داخل لســـانه الخـــاص، أي أن يصـــنع خطـــا هروبيا"[1]. يفهم من هذا النص أن جمال الأسلوب أو فينته حسب دولوز تكون في الترحل داخل اللغة أي أن نكتب بلسان أجنبـــي داخل لغتنا ذاتها، أن نقيم خطوط هروب بيننا وبين اللغة التي نتكلم بها، وهكذا كان حال كافكـــا kafka وبيكـــت becket وجيرازيم لوكا gherasszin وغودار godard، وغيرهم من المبدعين صانعو لغة الترحال الذين يستشهد بهم دولوز في مؤلفه الشهير: "حوارات" ويشير دولوز إلى انه لا يجب أن نعترض على قوله بحجة انه اختار أمثلة ملائمة على اعتبـــار ان كافكا يهودي تشيكي يكتب بالألمانية، وبيكت ايرلندي يكتب بالانجليزية... لان ماقصده هو ان: "نكون مزدوجي اللسان حتى داخل اللسان الواحد علينا امـــتلاك لسان هامشي داخل لساننا."[2]

أي التكلم كأجنبـــي داخل اللسان الشخصي (الرسمي) واللغة نفسها.

وهذا ماقصده بروست proust أيضا عندما قال: "ان الكتب الجميلة مكتوبة بنوع من اللسان الأجنبـــي."[3] أي بلغة غريبة عن اللغة، ويرى دولـــوز ان هـــذه الأسلوبية تتحقق أكثر في الرواية الأمريكية، وهي سبب تفوق الأدب الانجليزي.

- عنصر التفوق في الأدب الانجليزي:

يعتبر دولوز الموضوع الأكثر سموا للأدب حسب لورانس "lawrance": "هو الرحيل، الرحيل والهروب... اختراق الأفق والدخول في حياة أخرى، هكذا وجد ميلفيل نفسه وسط المحيط الهادئ، لقد تخطى بالفعل خط الأفق"[4] أي رسم خـــط الهروب الذي هو مغادرة موطنية déterritorialisation، والهروب هنـــا لا يـــتعين فهمه على انه نوع من التخاذل والهروب من المسؤوليات بل هو رســـم خطـــوط وخرائطيات باتمها، والأدب الأمريكي (الانجليزي) حسب دولوز: "لم يتوقف عن تقديم هاته التكسيرات والشخصيات التي تبدع خط هروبها وتبدع بواسطة خـــط الهروب أمثال: طوماس هاردي Thomas Hardy، ميلفيل melville وستيفنســـون

1 جيل دولوز: حوارات في الأدب والفلسفة والتحليل النفسي والسياسة، ص 12.
2 جيل دولوز: حوارات في الأدب والفلسفة والتحليل النفسي والسياسة، ص 13.
3 جيل المصدر نفسه، ص 15.
4 المصدر نفسه، ص 51.

ولــورانس stuvenson وفرجينيـــا verginie وتومـــاس وولـــف tomas uoolf ولــورانس lowrance وفيتز جيرالد fitzgerald وميلا روكيروناك kèronac كل شيء في هذا الأدب انطلاقة وصيرورة ومرور وقفزة وقوة خارقة وعلاقة مع الخارج أنهم يدعون أرضا جديدة."[1]

أي ان هذا الأدب يرسم دوما خطوطا جديدة يتجاوز بها ماهو موجود، وهو الأمر الذي لم يتأتى للفرنسيين لأنهم شغفوا بالبنيوية على حد تعبير دولوز واهتموا بأنساق الألفاظ وهو النسق الذي يوقف خطوط الهروب ولا يعني الهـــروب هنـــا السفر أو التحرك حيث يوضح توينبـــي معناه بقوله: "ان الرحل بالمعنى الـــدقيق، وبالمعنى الجغرافي، ليسوا بمهاجرين ولا بمسافرين (...) أنهـــم أولئـــك الـــذين لا يتحركون أبدا (...) الذين يتشبثون بالسهب، اللامتحركون ذوو الخطى الكـــبيرة، السائرون فوق خط هروبـــي ملازم للمكان الواحد، هـــم المبتكـــرون الكبـــار للأسلحة الجديدة."[2] أي ان الرحل المبدعون هم أولئك الـــذين يلازمـــون الأرض (اللغة) ولكنهم يحدثون فيها قفزات ونقلات ومخارج وخطوط هروب محدثين فيها السنة أجنبية (غريبة) داخل اللغة ذاتها فيصنعون بذلك أسلحة جديدة

ولهذا نبذ دولوز "الرواية الصحفية" التي يكتبها بعض الصحفيين العاملين فيها على تضخيم معاناتهم كالحب العنيف أو اليأس القاتل مقتصرين فيها على الســـرد الذي لا يخرج غالبا عن قصة كاتبها ومعارفه وأهله

ويعتبر دولوز ان الروائي الكبير هو ذلك الفنان الـــذي يختـــرع انفعـــالات: "مجهولة مثلما ترسم اميلي برونتي brontè الرابط الذي يجمع هيتكليف heatecliff وكاترين فإنها تبدع مؤثرا انفعاليا عنيفا لا يجوز خلطه بشـــكل خـــاص بالحـــب كالتآخي بين ذئبين"[3] أي ان عنصر التفوق في الرواية هو إبداع مؤثرات انفعاليـــة جديدة، وقد بلغت هذه العملية أوجها مع تومـــاس هـــادري، مـــن حيـــث ان الشخصيات عنده لن تعد أشخاصا أو دواتا، بـــل مجموعـــة مـــن الإحساســـات التكثيفية.

---

1 المصدر نفسه ص 52..

2 المصدر نفسه، ص 53.

3 جيل دولوز: حوارات في الأدب والفلسفة والتحليل النفسي والسياسة، ص 58.

هكذا إذن يحقق الأدب الانجليزي حسب دولوز تفوقه لأنه استطاع ان يبني عنصر الهروب متحررا بذلك من الدلالة والتأويل خائضا غمار تجريب الكتابة "مع".

- **السينما:**

يقول دولوز في حوار مع ريمون بيلور وفرانسوا ايوالد: "ما أثار اهتمامي في السينما هو ان الشاشة يمكن ان تكون دماغا مثلما هو الأمر في سينما ريسنيه resnais أو سيبربيرغ suberberig، ان السينما لا تشتغل فقط عن طريق التسلسل rèenclaimments حسب انقطاعات لا عقلية."[1]

أي ان المثير في السينما حسب دولوز هو تلك الفواصل أو الفجوات اللاعقلية التي تتخلل المشاهد أو المتون، هي تلك اللحظات الصامتة التي تقول اللامعنى.

ويقدم لنا دولوز عن ذلك عدة أمثلة لانفصال الرؤية عن الكلام في السينما أو المشاهد.

"فالمخرج مثلا في فيلم remè allio استعمل عدة وسائل لإبراز التفاوت والانفصال الموجود بين المرئي والعبارة بين الصورة السمعية والبصرية، منذ المشهد الأول تطالعنا شجرة في البادية القاحلة، لكننا نسمع أصوات وصيغ قاعات الجلسات"[2] أي لم يعد الفيلم يقدم كسلسلة من الأحداث الخاضعة للاستدلالات العقلية، بل ان فنية السينما أصبحت تتجلى حسب دولوز من خلال زرع الفوضى بين الصورة والكلام وكذلك كان حال: "حال فيلم la femme de gage إذ كان عبارة عن تزامن فيلمين "فيلم الصورة وفيلم الأصوات"[3] والفراغ وحده هو الذي يلعب دور "عامل الربط" محدثا قطيعة لا عقلية، هو نوع من التهجين بين الصورة والعبارات لتشكيل بناء متصدع مليء بالفجوات، مليء بالصمت، لكن دون ان يفسد ذلك الفيلم بل يزيده حيرة وجمال، هكذا تكون مشاهد مابعد الحداثة، وهذا الفراغ الذي أكد عليه دولوز لا يقتصر فقط على السينما بل يمتد ليطال سائر

---

1 ريمون بيليور وفرانسوا ايويلد: الفيلسوف المترحل، ص 59.

2 جيل دولوز: المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ت: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص 73.

3 جيل دولوز: المعرفة والسلطة، ص 74.

الفنون الأخرى بما في ذلك الرسم، إذ يعتبر دولوز اللوحة الفنية الحقة "ليست تلك التي تكون محملة بالصور ممتلئة كليا إلى حد انه لا يمكن للهواء ان يمر عبرها فمثل هذه اللوحات ليست فنية"[1] أي أنها لا تمت للفن بصلة إلا إذا أبقت على ما يكفي من الفراغات لجعل الخيول تعدو فيها على حد تعبير احد الرسامين، أي ان الفراغ في الأعمال الفنية ولا سيما في السينما والرسم لم يعد عيبا أو نقصا أو عدما بل أصبح مشهدا قائما بذاته كغيره من المشاهد التي تترك أثرها في الفيلم انه تعبير عن هجرة مجهولة، عن رحلة بلا هوية عن عالم أخر وشعب آخر آت، قد يكون من البعيد المجهول أو من الماضي الكثيف، لذلك يدعو دولوز باستمرار للضرورة التجريب وعدم التأويل إذ يقول: "جربوا ولا تؤولوا أبدا، صوغوا برامجا، ولا تستهيموا أبدا"[2]

معتبرا تفوق الانجليز هو قتلهم للتأويل، أي يجب تجاوز تأويل ماهو معطى والاكتفاء بالاشتغال عليه لصالح الكشف عما لم يظهر بعد.

ثانيا: في المجال النفسي:

تتعدد صور الاضطهاد الممارسة على الفكر حسب دولوز، وتتوزع على مجالات عديدة، فبعدما كشف عن إحداها وهي مسلمة التمثل، التي تموضع الفكر في نسق مغلق (جواني)، في كتابه: "الاختلاف والتكرار". يؤكد على وجود صور أخرى لا تقل قمعا وعنفا كالماركسية مثلا وذلك من خلال محاكمتها للتاريخ بل حتى بمحاكمة الشعب، والتحليل النفسي الذي لم يتوحد مع اللسانيات والتأويل صدفة، بل ليشكل معهم أجهزة جديدة للسلطة داخل الفكر ذاته.

لذا يحاول دولوز كشف أسرار ألاعيب المدرسة الشعورية محطما صورها المضطهد وغايتها المزيفة المتواطئة مع السلطة وبالتحديد مع الرأسمالية وقد عرض هذا كله في مؤلفه الضخم: "الرأسمالية والفصام "وكذلك في" اوديب مضادا" وقد صرح في حوار أجراه معه كل من ريمون بيلور وفرانسوا ايوالد بان: "اوديب مضادا قطيعة تقع من تلقاء نفسها انطلاقا من موضوعين: اللاشعور ليس مسرحا

---

1 جيل دولوز وفليكس غتاري: ماهي الفلسفة، ص 173.

2 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسية، ص 66.

بل مصنعا، آلة للإنتاج، اللاشعور لا يهذي حول بابا - ماما، انه يهذي حول الأجناس والقبائل والقارات والتاريخ والجغرافيا، هناك دائما حقل اجتماعي... إنتاجية أو بنائية اللاشعور."[1]

مايفهم من هذا النص هو ان دولوز يوجه نقدين أساسين للمدرسة الفرويدية يتمثل أولاهما: كسر انتاجات الرغبة وذلك عندما تنظر أو تتعامل مع اللاشعور على أساس انه معطى قبلي، في حين هو حسب دولوز نشاط إنتاجي فنحن ننتج الرغبة لا نخزنها.

وثانيهما في سحقها كل تشكل الملفوظات من قبل تنسيق جماعي.

لذا يؤكد دولوز على ان التحليل النفسي يتحدث عن اللاشعور ويزهو باكتشافه لكنه في الواقع يعمل على اختزاله وتحطيمه لأنه يتناوله كعدو أو سلب لذلك يقول: "كان التحليل النفسي يبدو لنا كمؤسسة عجيبة تقود الرغبة إلى مأزق وتمنع الناس من قول ما يريدونه، كان مؤسسة ضد الحياة، نشيد الموت، سيكولوجية الكاهن"[2] أي ان التحليل النفسي كان في الحقيقة ضد الفرد لأنه يقمع رغباته بل يحولها بدلا من تحريرها، حيث يقدم لنا دولوز دليلا على ذلك في كتابه حوارات إذ يقول: "اقسم ان الأمثلة التي أقدمها واقعية مع العلم أنها سرية وليست شخصية.

1- يقول المريض: "اريد الذهاب مع مجموعة هيبي **hippi**، يجيب الموجه: "لماذا نطقتم **grand pipi**؟".

2- يورد احد المرضى في حديثه افواه الرون **bouche du Rhone**، ويفسر المحلل النفسي ذاته هذا قائلا "انها" دعوة الى سفر اعلمه بفم الام، (اذ قلت اما mère احتفظ، واذا قلت بحرا mer اسحب، افوز اذن باستمرار في كل حالة"[3] يكشف هذا النص عن مدى الخطورة التي يشكلها التحليل النفسي على الفرد وذلك لامتلاكه الالة المزدوجة (اسئلة الاختيار المجبر)، الخادمة بدورها لآلة السلطة، لأنها تعمل وفقها، والآلة المزدوجة تشكل حسب دولوز

1 جيل دولوز: حوارات الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 52.
2 المصدر نفسه، ص 53.
3 المصدر نفسه، ص 31.

جزءا هاما من أجهزة السلطة لذا يقول دولوز: "ليس التحليل النفسي بتاتا الرسالة المسروقة (جاك لاكان) انه الاختيار المجبر، اينما فرض نفسه فذلك يكون نتيجة اعطائه مادة جديدة ومصداقية جديدة للآلة المزدوجة تكونان مطابقتين لما ينتظر من آلة للسلطة"[1].

اي ان التحليل النفسي بات جهازا في خدمة السلطة، وما الاسئلة المجبرة التي يعتمدها الا مظهرا صادقا على ذلك لذا يقول جيل دولوز: "اننا نعتقد باقدامنا على عرض انفسنا على المحلل النفسي اننا نتكلم، فنقبل نظرا لهذا الاعتقاد، اداء المقابل، غير ان حظنا في الكلام منعدم. أسس التحليل النفسي في مجمله لمنع الناس من الكلام وسحب كل شروط التلفظ منهم"[2] اي ان التحليل النفسي اصبح سلطة على الفرد وذلك من خلال نمط الأسئلة الإجبارية - الاختيارية التي يعتمدها ويعدها مسبقا له ويسوقه للاجابة عنها دون أن يدري أو يدرك ذلك.

- الرغبة واللذة:

يرفض دولوز حصر الرغبة في مجرد لذة تحتاج لإشباع وتأويل، فالرغبة عند دولوز ليست داخل الذات ولا ميالة نحو موضوع بل معايشة بشكل دقيق لمستوى ليست سابقة عليه.

يقول دولوز: "النوم رغبة والمشي رغبة والكتابة رغبة والانصات للموسيقى رغبة، وبالتالي فالرغبة لا تحتاج لتأويل بل هي تجرب فقط."[3] وعليه فالفرويدية حسب دولوز كانت تتحدث عن لذات فقط وليس عن رغبات، ويمكن تمثيل الفروقات بين اللذة الفرويدية والرغبة الدولوزية في المخطط التالي:

فرويد: لذة ← غريزة طفولية ← عقدة ← فردية ← تؤول. (نقص)

دولوز: رغبة ← حدث ← تجربة ← جماعية ← تعاش.(امتلاء)

وللتأكيد على ان الرغبة ليست ابدا لذة ونقصا بل هي امتلاء كما أنها ليست فردية بل جماعية يضرب لنا دولوز مثلا على الحب العفيف فيقول: "انه يتضمن

1 المصدر نفسه، ص 35.
2 جيل دولوز: حوارات الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ص 34.
3 المصدر نفسه، ص 122.

امتحانات تبعد اللذة، او على الاقل تبعد نهاية الجماع، ليس هذا بالتاكيد طريقة في الحرمان، انه تاسيس حقل من المحايثة، حيث تبني الرغبة مستواها الخاص، وحيث لا ينقصها اي شيء"[1].

اي ان الحب الطاهر حجة دامغة لاؤلئك الذين يختزلون الرغبة في اللـــذة، لان هذا النموذج يستبعد كل اللذات الجنسية (مكمن النقص) ومع ذلك يظل يتمتـــع بالامتلاء مما يبرهن فعلا على ان الرغبة تنتج وليست لذة معطاة سلفا.

اذن يتلخص مضمون النقد الدولوزي للتحليل النفسي في كســـر الرغبـــات وتحويلها لمجرد لذات جنسية مخزنة او معطاة سلفا.

بينما يتعلق النقد الثاني بالطريقة التي يمنع بها التحليل النفسي تشكل الملفوظات وذلك بتجاهل الضمير اللامعرف، واسماء الاعلام في تاويلاته.

فقد حدث ليونغ Jung أن حكى لفرويد احد احلامه حيث حلـــم بمعظمـــة (مكان تجمع فيع عظام) فاستخلص فرويد مباشرة ان يونغ يريد مـــوت احـــدهم ولاشك هو زوجته غير ابه باندهاش يونغ وهو يقول له "كانت هنـــاك جمـــاجم متعددة وليس جمجمة واحدة"[2].

وكذلك مافعله فرويد، مع الطفل هانس hans: إذ: "لم يعر اي اهتمام لتنسيق الملفوظات (عمارة، شارع، مستودع، حصان...) لان كل مايهمه هو ان يكـــون الحصان هو الاب وانتهى الامر"[3] اي ان التحليل النفسي يعمل وفق احادية التاويل التي ترجع كل منطوق لاوديب متجاهلة التنسيق الذي تقيمه الملفوظات فيما بينها ولهذا نعت فرويد بعبادة اوديب واختزاله للطاقة النفسية في الليبيدو وحصر الرغبـــة في نطاق اسري عائلي (الاب، الام، الابن)، في حين ان الرغبة تسري في الجســـد الاجتماعي ككل ترحالة لا تعرف الاستقرار يعبر عنها بهـــذيانات اجتماعيـــة لا فردية والتي تكون اما فاشيتية: تتعلق بكره الاجانب ورفض التسامح معهم واحياء التقاليد، او ثورية، وتتمثل في تصور مجتمع افضل، وهي اذا ارتبطت بالجسد حولته الى الات راغبة: (الثدي الة انتاج الحليب، الفم الة موصلة له) اي يصبح الجسد الة

---

1 المصدر نفسه، ص 127

2 جيل دولوز "حوارات في الفلسفة والادب والتحليل النفسي والسياسة، ص 104.

3 المصدر نفسه، ص 105.

انتاج الرغبة وتوليدها وبعدما كشف دولوز عما يكتنف التحليل الفرويدي من اضطهاد وسلطوية "مسلمة اللاشعور، تجاهل تنسيق الملفوظات، حصر الرغبة في اللذة، التاويل السلبي" تاثير مرحلة البناء والمتمثلة في التحليل الفصامي Schizoanalysis فما معنى التحليل الفصامي وعما يكشف؟

- التحليل الفصامي:

ويمثل البديل الدولوزي عن التحليل النفسي الذي حاد عن وظيفته التحررية والعلاجية لصالح عملية قمعية في يد البرجوازية، ومن هنا تاتي اهمية الفصامي باعتباره بديل عن المرض الاوديبي[1]، حيث ان مرض الفصامي متجذر في الاساس الاجتماعي والسياسي وليس مقتصرا على الشبكة العائلية، وقد وصل غتاري ودولوز في تحليلهما للنظام الراسمالي على انه فصامي، لان هذا النظام لا يهتم الا بالفرد ومايحققه من ارباح وبالضبط بيديه ان كان فلاحا، ودقة تفكيره ان كان حاسبا... كما انه يهمش كل العوالم التي كان ينتمي اليها الفرد والسابقة على الراسمالية كالكنيسة والعائلة.

ولان النظام الراسمالي ذاته لا يمكن ان يعمل دون مجتمعات، فهو يخضع الفرد لانواع اخرى من التنظيم الاجتماعي والسياسي، اي انه يعيد دمج الفرد في نظم جديدة غريبة عنه فيحدث بالتالي الفصام داخل الفرد بين انتماءاته القديمة والجديدة.

والواقع ان هربرت ماركيوز سبق وقدم هو ايضا تحليلا مشابها لما ارجع المرض النفسي للتطور المعاصر للراسمالية والتناقض بين نسق القيم التي تنشرها ودوافعها الفعلية معبرا عن هذا الوضع بالتناقض في الراسمالية والبناء النفسي للفرد، وهو المعنى ذاته الذي عبر عنه دولوز وغتاري بالفصام، اما الجديد الدولوزي في هذا الصدد فيتمثل فيما يسميه بفك الترميز decoding واعادة الترميز recoding[2] .

ومؤداهما ان الحضارة المعاصرة تعزل الايروس عن ارتباطه باي عناصر قديمة، ولكنها في الوقت ذاته تعيد ترميزه او ادخاله في سياق من علامات جديدة، فتصبح

---

1 اشرف حسن منصور: ضد اوديب بين الاتجاهات المناهضة، مجلة أوراق فلسفية، العدد الثاني، جمهورية مصر العربية، 2001، ص 71.

2 اشرف حسن منصور: ضد اوديب بين الاتجاهات المناهضة، ص 72.

نجمة السينما رمز الاغراء، والزي والعطر والتسريحة والكعب العالي...، وغيرها من الرموز الجديدة التي تصنعها الراسمالية، ومهمة التحليل الفصامي تتمثل في الكشف عن هذه الوظيفة المزدوجة لها؛ حيث تحولت الرغبات إلى سلع بالمنطوق الراسمالي.

هكذا اذن يحول دولوز مجال الاهتمام السيكولوجي في اطاره مشروعه مابعد الحداثي، من التحليل الكلاسيكي للعقد الاودوبية للتحليل الفصامي والازدواجية الرأسمالية مزحزحا علم النفس من تاريخه العائلي لجغرافيا سياسية واقتصادية واجتماعية مستعيضا بذلك عن الالة المزدوجة التي كانت في خدمة السلطة لالة حرب ضد السلطة، والسؤال الذي طرحه هنا هو: باي معنى يمكن فهم الة الحرب الدولوزية؟ وما علاقتها بالسلطة؟

ثالثا: في المجال السياسي:

من بواكير التحليل الفصامي الذي توج المشروع الدولوزي في كتابه الرئيسي: "الراسمالية والفصام" وقوفه عند حقيقة النظام الراسمالي القامعة للرقابات والمحدثة لتمفصلات بينها وبين الانتاج (الاقتصاد). الامر الذي كرس تواطؤها مع التحليل النفسي لتستمر في استغلال الفرد محولة اياه لمجرد الات انتاج صرفة وفي هذا الصدد يميز دولوز بين نزعتين تجاه النظام الرسمالي:

الأولى: تتمثل في الحاق الظواهر الصغرى بالنظم الكبرى، وهي نزعة بارانويا رجعية والثانية: تلحق النظم الكبرى بالظواهر الصغرى وهي شيزوفرينية ثورية ويشتمل المشروع الثوري الدولوزي السياسي على عدة خطوات لعل اولها هي مرحلة الجذمور.

1/الجذمور: le rhizome:

يحيل الجذمور هو- جزء يقطع من ساق النباتات -الى الوسط، فيخالف بذلك الجدر او الشجرة اللذين يشيران الى النسب او البداية، في حين يوحي الجذمور بالقطيعة والاختلاف لذلك يتكرر نداء دولوز لكل الطامحين في تحرير رغباتهم: "كونوا جذامير ولا تكونوا جذورا"[1]

1 انور مغيت: سياسات الرغبة، مجلة اوراق فلسفية، العدد الثاني، جمهورية مصر العربية، 2001، ص 23.

ومعنى ذلك ان المشروع الثوري لا يتحقق الا بالقطعية مع الاوضاع السابقة ولاشك ان هذه المهمة ليست بالسهلة، لذا فهي تستلزم شعبا قويا، شعبا مترحلا، مبدعا لخطوط الهروب les lignes de fuite (الاختراق).

2/الرحل: les momades

ان الرحل حسب دولوز هم اولئك الذين يبحثون دوما عن خطوط هروب من الموطن (الوضع السائد) والاطار التقعيدي، ولا يفهم الهروب هنا بالمعنى السلبي، ذلك انه لا يكون حقيقيا الا اذا واجه النظام العام وعمل على تغيير الاطار التقعيدي.

اي اذا استطاع الخروج عن سلطة الدولة ومحاربتها، لهذا يرتبط الرحل عند دولوز دوما بمفهوم الة الحرب machine de guerre[1]، ولا يجب ان يفهم من الحرب هنا تلك الثورة الدموية التي ندد بها ماركس وانما هي تحيل الى المقاومة السياسية، والملفت للانتباه في مثل هذه الثورة هو انها لا تطمح للوصول الى السلطة، بل تعمل فقط على تقويضها، لذلك فلا يمكن التنبؤ بخطواتها ورصد تحركاتها، وهنا تكمن خطورتها بالنسبة للدولة.

اي أن الشخص الثوري عند دولوز يعرف الى اين يتحرك كما لا يملك ادنى فكرة عن صورة المجتمع الذي سيأتي بعد ثورته، لانه لا يصمم مشروعه سلفا لذا فهو اشبه بقذيفة حرب تعمل بخط عشوائي، حتى اذا ما توقفت وجدت العالم حولها تغير واتخذ شكل اخر.

وفي هذا الصدد يميز دولوز بين ثلاثة خطوط رئيسية في الخرائطية السياسية:

1. خط الكسر: وهو حركات المغادرة الموطنية، ويمثله، الرحل أوالة الحرب.
2. خط جزيئي: وهو حركات الالتحاقات الموطنية، ويمثله المهاجر.
3. خط الكتلي (المحدد جيدا): وهو حركات الاقامة الموطنية، ويمثله المقيم او الدولة (الالة المجردة)[2]

1 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والادب والتحليل النفسي والسياسة، ص 165.
2 المصدر نفسه، ص 174.

وهكذا يكون خط الكسر دائما في مواجهة خط الكتلي فتقابل بـذلك الـة الحرب الالة المجردة ولكن ماهي هذه الاخيرة وما وظيفتها؟

3/الدولة ومشروع السياسات الصغرى:

في كتاب دولوز المعنون "بحوارات" بالضبط في فصل السياسيات يحلـل لنـا دولوز الدولة الى ثلاثة عناصر اساسية هي:

1. تجهيزات الدولة: التي تسن القطع الخطية المتنوعة.
2. الالة المجردة: التي تضاعف تسنينها وتنظم علاقتها.
3. جهاز الدولة: الذي ينجز هذه الالة.[1]

يفهم من هذا ان للدولة ثلاثة مركبات (عناصر): المراكز السلطوية المشـرعة للقوانين والمعارف (الة المجردة) او علوم الدولة التي تكون في خدمتها كالاعلاميات وجهاز الدولة الذي يحقق هذه العلاقة.

وبعد تحليل الدولة ينتقل دولوز لتحليل السياسة فيميـز بـين نمطـين مـن السياسات:

سياسات كتلية molaire واخرى ذرية moluculaire[2]، منتشـلا كعادتـه الكلمتين من موطنهما الاصلي (الفيزياء المعاصرة) لحقل اخر وهو السياسي، وتقوم مشروع السياسة الكبرى في السيطرة الشاملة على الحقل الاجتماعي في حين تصبو السياسات الصغرى او الذرية الى البحث عن خطوط هروب Ligne de fuite.

وفي ظل منطق التحكم الذي كرسته السياسات الكبرى (الراسمالية تحديـدا) على المجال الاجتماعي والاقتصادي، حيث جعلت من الانسان مسجونا ومديونا في الوقت ذاته، لاحظ دولوز أنه في هذا الجو القمعي بدأت خيوطا تنفلت من قبضـة الدولة مطالبة بحقوقها الكيفية لا الكمية كتعديل نوعية المعيشـة مـثلا، ونمطيـة التدريس...

وسيتشهد دولوز بنماذج من السياسات الصغرى التي يعتقد الكثير انها فشلت لكنها دشنت في الحقيقة حسبه عصر السياسات الصغرى (الذرية)، مثبتتا أن الثورة

---

1 جيل دولوز: حوارات في الفلسفة والادب والتحليل النفسي والسياسة، ص 165.
2 انور مغيث: سياسات الرغبة، ص 24.

الحقيقية لا تحدث الا على مستوى الافراد والمجموعات الصغرى، كثورة الشباب عام 1968، والثورة الفلسطينية حيث كتب عنها مقالة بعنوان "الفدائيون المزعجون" عام 1970، أيد فيها هذه القضية حيث يقول في احدى سطورها: "الامر المهم انهم منذ اللحظة التي طردوا فيها من اراضيهم بقدر ما يقاومون يدخلون في مسار تكوين شعب"[1].

اي انه حتى وان كانت اسرائيل لا تعترف بهذا الشعب وتدعي انها صاحبة الارض الحقة، فان أرضنة الفلسطينيين تتأكد بمقاومتهم، اذ لا يمكن ان يقاوم احد الا اذا كان صاحب حق وارض، خصوصا اذا ما كلفه هذا الحق دماءا ودموعا لم تتوقف بعد.

فالجوهري إذن في الحرب عند دولوز لا يتحدد بالعدد والعدة، ولا بالقوة والتقنية بل بالإيمان بالقضية الوطنية، والكفاح المستميت والبحث دوما عن خطوط هروب وصنع موطن أجنبي داخل الموطن الأصلي، فهل سيجد يوما هذا الموطن الأجنبي شعبه المرتحل؟.

1 انور مغيث: سياسات الرغبة، ص 27.

توماس كون

(1996-1922)

توماس كون Thomas Samuel Kuhn

(1996-1922)

د. كريم موسى

مدرس الفلسفة في كلية الاداب - جامعة بغداد

٨ - مدخل

A-1 - من هو توماس كُون*

توماس صاموئيل كُون Thomas Samuel Kuhn (1922 - 1996) الأمريكي الجنسية واحد من أهم فلاسفة العلم في القرن العشرين، ولد في الثامن عشر من يوليو - تموز - لعام 1922 في مدينة سينسناتي Cincinnati الواقعة في ولاية أوهايو وهو إبن لمهندس صناعي بدأ دراسته الاكاديمية مع علم الفيزياء، بعد ذلك تحوّل الى مجال تاريخ العلم وبعد أن اكتسب مهارة في هذا المجال تحوّل نزوعه باتجاه فلسفة العلم.

في عام 1943 نال شهادة البكالوريوس في الفيزياء وكان ترتيبه من الاوائل المتخرجين من جامعة هارفارد Harvard *summa cum laude*، بعد ذلك قضى السنين المتبقية من الحرب العالمية الثانية في البحث المتعلق بعلم الرادار في جامعة هارفارد وكذلك في أماكن من اوربا.

حصل على شهادة الماجستير في الفيزياء عام 1946، وعلى شهادة الدكتوراه بنفس الاختصاص عام 1949، وكانت رسالة الدكتوراه متعلقة في تطبيق نظرية الكم - ميكانيك الكوانتم - في فيزياء الحالة الصلبة application of quantum

---

* المعلومات في هذه الفقرة مقتبسة من المصادر التالية والمنشورة على شبكة الاتصالات الدولية:

http://plato.stanford.edu/
http://www.newcriterion.com
"http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Samuel_Kuhn"

mechanics to solid stat physics، ومن هذا الحين وإلى عام 1956 إشـــتغل في تدريس طلبة البكالوريوس في العلوم الإنسانية مادة العلم، كجزء من الحملة الشاملة لمنهج تعليم العلم التي أسسها جـــيمس كونانـــت James B. Conant (1893 – 1978) رئيس جامعة هارفارد والذي أقر تعليم العلم في كل الاختصاصات وحـــتى الإنسانية منها.

في عام 1957 عكف على دراسة تاريخ علم الفلك astronomy الأمر الـــذي دفعه في هذه السنة إلى نشر أول كتاب له "الثورة الكوبرنيكية" *The Copernican Revolution*.

في عام 1961 نال كُـــون مرتبـــة الاســـتاذية a full professor في جامعـــة كاليفورنيا في بيركيلي Berkeley، ولخبرته السابقة في تدريس تاريخ العلـــم عـــيِّن استاذ لمادة تاريخ العلم، ولكن هذه المرة في قسم الفلسفة الذي مكّنه الأخير مـــن تطوير إهتمامه في فلسفة العلم، بعد مدة قصيرة وتحديدا في عام 1962 نشر كُـــون كتابه الذائع الصيت "بنية الثـــورات العلميـــة"* *The Structure of Scientific Revolutions* في سلســـلة الموســـوعة العالميـــة للعلـــم الموحـــد International Encyclopedia of Unified Science والتي يحررها نيورات Neurath ورادولـــف كارناب Rudolf Carnap.

في عام 1964 ترك كُون بيركلي واتخذ منصب أستاذ الفلسفة وتاريخ العلم في جامعة برنستون، وفي السنة التي تلتها اي في عام 1965 كانت سنة أعلت من شأن كُون كثيرا حينما جرت المناظرة الشهيرة في فلسفة العلم والـــتي نظمتـــها كليـــة بيدفورد في جامعة لندن من ضمن الاجتماع الدولي لفلسفة العلم، وكان من المزمع أن تكون المناظرة بين كُون وفلاسفة العلم فييرابند ولاكوتوش وكارل بوبر، ولكن تغيب كل من فييرابند ولاكوتوش بتدبير من لاكوتوش لتكون المناظرة وجها لوجه بين توماس كون الفيلسوف الناشئ إبن الثالثة والاربعين عاما، وبين كارل بـــوبر الفيلسوف المحنك إبن الثالثة والستين عاما، تلك المناظرة التي يعدها الكثير هي مـــن

* في اختبار اجري على الحاسوب لمعرفة اهم اعمال القرن العشرين مستندا علـــى النتـــائج المستحصلة ما بين عام 1976 ولغاية 1983، حصل بها "لينين" كأفضل مؤلف للقرن، في حين نال كتاب "بنية الثورات العلمية" كأفضل عمل مفرد في القـــرن محـــرزا خمســـمئة استشهاد تقدير – الموقع الالكتروني http://www.newcriterion.com

أكثر المناظرات أهمية في القرن العشرين والتي حسمت نتيجتها لصالح آراء توماس كون، التي أبرزت أهمية ما يرمي له.

في عام 1970 أعاد نشر كتابه بنية الثورات العلمية ولكن باضافة حاشية postscript في نهايته في غاية الأهمية، أما كتاب "الصراع الجوهري" *The Essential Tension* الذي يعد بمثابة كتاب شامل يضم معظم مؤلفاته فقد نشره في عام 1977.

وفي عام 1978 نشر كتابه الثاني في مجال تاريخ العلم والذي يخص الميكانيك الكوانتمي وهو في أولى بداياته وكان الكتاب تحت عنوان "نظرية الجسم الاسود وانفصالية الكوانتم" *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity*.

ومن الطبيعي كانت هذه الفترات تتخللها دراسات ومقالات في المجلات والدوريات الأكادمية ذات أهمية لا تقل عن أهمية كتبه، ولكن المدة المحصورة بين 1980 وإلى غاية 1990 كان نشاطه متميزا في تطوير المفهوم المثير للجدل والذي أخذ الكثير من إهتمامه وهو مفهوم "اللامقايسة" Incommensurability.

حصل توماس كُون على وسام جورج سارتون في تاريخ العلم عام 1982 ومنح المراتب الفخرية في جامعات ومؤسسات عدة من بينها جامعة نوتردام وجامعة شيكاغو وجامعة كولومبيا وجامعة بودوا وجامعة اثينا وغيرها.

فارق توماس كُون الحياة في السابع عشر من يونيو - حزيران - لعام 1996 على أثر مرض عانى منه في السنتين الاخيرتين من حياته إثر سرطان أصابه في القصبات الهوائية، وكان حينها يعمل بتأليف كتاب هو الأخر في تاريخ العلم متعلق بتطوير مفهوم التحوّل العلمي وأثر التطور السايكولوجي في هذا التغيّر، وبعد مماته بأربع سنوات نشر له كتاب "الطريق منذ البنية" **The Road Since Structure** حرره البرفسور ومؤرخ العلم جيمس كونانت.

عاش كون حياته مع زوجته جيهان وابنتيه سارة واليزابيث وولده ناتينيال.

A-2 - المصادر الفكرية لتوماس كُون

لم يدع توماس كُون مجالا للتكهن لدى الباحثين في فلسفته وبذل الكثير من الجهد للتوصل الى المنابع الفكرية التي استقى منها فلسفته وشيّد بنائه الفكري منها، فقد ذكرها صراحة وبكل أمانة علمية تخللها الشكر والعرفان على الجميل الذي منحته له هذه المصادر الفكرية في مستهل تصدير أهم كتبه ومرتكز فلسفته "بنية

الثورات العلمية"، واصفا بعضها أن الشكر لا يمكن أن تعبر عنه كلمات التقييم لها والثناء، في حين جعل البعض الأخر قد سبقوه في اكتشاف المبادئ التي ساعدته في إرساء بعض أسس فلسفته[1].

فمن ناحية الأسلوب الذي احتذى به كُون في تناول تاريخ العلم والمصادر التي لا ينكر أثرها في إثرائه بصورة مغايرة عن ما كانت سائدة في كتب تاريخ العلم، يرجعها إلى باحثين ومؤرخين معاصرين له ولعل ابرزهم الكسندر كواريه وأ. أ. لافجوي، معلقا بالقول أن دور هؤلاء الباحثين لا يفوقه إلا دور النصوص الأصلية في صياغة مفهومه عن الصورة التي يمكن أن يكون عليها تاريخ الافكار العلمية[2].

أما المنبع الفلسفي الأول الذي ذكره توماس كُون فهو ذو أصول بنيوية، وتحديدا أثر الابستمولوجيا التكوينية لجان بياجيه (1896 - 1980) والتجارب التي أجراها بياجيه وألقى بها الضوء على مختلف العوامل التي تشكّل النسق المعرفي لدى الطفل وعملية الانتقال من مرحلة الى اخرى[3]، فإذا كانت البنية عند بياجيه تشكل نسقا من التحولات التي تخضع لقوانين خاصة ببنية النسق ذاته، بعيدا عن ما تحمله الخصائص المميزة للعناصر المكونة لذلك النسق الذي يظل يتطور ويزداد ثراءً بفضل الدور الذي تقوم به هذه التحولات نفسها[4]، نرى أن هذا التعريف يجد صداه عند توماس كُون في تحليله لبنية العلم، الذي يرى فيه العلم ما هو إلا نظام أو نسق تطرأ عليه سلسلة من التحولات المتعاقبة المبنية على التقاليد والأعراف العلمية والموسومة بفواصل غير تراكمية.

أما المصدر الفكري السايكولوجي الذي تطرق له توماس كُون وبين أثره عليه فيتجلى في مفاهيم مدرسة الجشطلت Gestalt السايكولوجية التي أطاحت بفكرة وجود مدرَك ثابت ومطلق يجتمع عليه المجتمع في كل الاحوال، بل تتوقف عملية

---

1 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية؛ ترجمة شوقي جلال؛ سلسلة عالم المعرفة؛ الطبعة 168؛ ديسمبر - ايلول - 1992؛ ص 21

2 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 20

3 المصدر ذاته، الصفحة نفسها

4 بياجيه، جان: البنيوية؛ ترجمة عارف منيمنة وبشير اوبري؛ منشورات عويدات، بيروت؛ الطبعة الرابعة؛ 1985؛ ص 8

الإدراك على الإطار المعرفي أو الخلفية المعرفية للشخص المدرِك، ومدرسة الجشطلت السايكولوجية بدأها ثلاثة من علماء النفس الألمان وهم ماكس فرتهيمر (1880 - 1944) وفولفانج كولر (1887 - 1967) وكـــورت كوفكـــا (1886 - 1941)، والفكرة الأساسية لهذه المدرسة هي أن الطريقة التي يتم بها إدراك موضـــوع مـــا يحددها السياق أو التشكّل الكلي configuration الذي يوجد فيـــه الموضـــوع، فالعلاقات القائمة بين مكونات المجال الإدراكي، وليس الخصائص الثابتـــه لهـــذه المكونات هي التي تحدد الإدراك، وتماشيا مع مفاهيم هذه المدرسة ينظر كُون إلى أن العلماء ينظرون ويدركون العالم الطبيعي نفسه بمفاهيم مختلفة بناءً على اخـــتلاف إنتماءاتهم لنماذج إرشادية مختلفة على مر العصور.

أما المصدر الفكري الذي يوليه كُون أهمية بالغة فهي الدراسات التي تمـــت في عصره في إطار سوسيولوجيا الجماعة العلمية ولاسيما الدراسة التي كتبها لودفيـــك فليك في عام 1934 والتي كان عنوانها "ظهور الحقيقة العلميـــة وتطورهـــا" الـــتي أظهرت صورة مغايرة لما كان هو سائد لتصور الممارســـة العلميـــة ومفاهيمهـــا ومعتقداتها، إذ كانت النظرة السائدة تؤكد ان كل هذه المتغيرات الداخلة في النسق العلمي منسوبة الى تصور وتجارب وممارسة الإنسان الفرد الذي يشـــكل إدراكـــه وملاحظاته السمة الأساسية المرجعية لفهم النسق العلمي، في حين يرى فليك على العكس من ذلك، إذ أن ((المعرفة العلمية هي نتاج مشروع جمعي، فالعـــالم الفـــرد يحصل على معرفته كتحصيل حاصل من معرفة الأخرين عن طريق التعلم والممارسة معهم وقرائة الكتب والمراجع وعن طريق التنشئة المهنية والتجريبية العلمية))[1]، وقد تكون هذه الصياغة للمشروع العلمي هي ذاتها التي بلوّرت فكرة المجتمع العلمـــي Scientific Community لدى توماس كُون.

وأخيرا لا يمكن أن نتغافل دور فلسفة كارل بوبر في تشكيل فلسفة تومـــاس كُون، ورغم أن الأخير ذكر الكثير من الإختلافات بينه وبين بوبر في دراســـة لـــه بعنوان "منطق الكشف أم سايكولوجية البحث"، إلا أنه ذكر في هذه الدراسة عدد من النقاط المشتركة بينهما، أهمها أن كلاهما قبل فرضية الملاحظات المحمّلة بنظرية والتمسك ببعض الآراء الواقعية التي تخص صيرورة البحث العلمي، ورفض التصور

1 Bird, Alexander: Thomas Kuhn; Princeton Univ. Press, 2000; p. 15

التراكمي للعلم المنبثق من صورية الوضعية المنطقية ورفض القيود التي وضعتها هذه النـــزعة على العلم والفلسفة، والتأكيد على التصور الثوري لتقدم وتطور العلم[1].

B- من تاريخ العلم إلى فلسفة العلم

منذ السطور الأولى من مدخل كتابه "بنية الثورات العلمية"، يؤكد تومـــاس كوُن «أن الهدف من هذه الدراسة، هو صياغة مفهوم مختلف كليا عن العلم، منبثقا من السجل التاريخي للبحث العلمي ذاته»[2]، أي أنه متجه إلى بناء رؤيـــة فلســـفية لمفهوم العلم وتطوره، مختلفة تماما عن سابقاتها، ومحددا الأساس الـــذي اســـتفتاه ليكون الشاهد الرئيسي على هذه الرؤية، فكان هذا الأساس هو التاريخ، تـــاريخ البحث العلمي ذاته هو الذي سيسرد قصة العلم وتطوره ومن ثم يؤسس فلسفته.

وما دام التأريخ هو الوحيد الذي من يقول كلمته في وصف تطور العلـــم في رؤية توماس كوُن، ترتب على ذلك أن يكون الإنسان الذي ينتج هـــذا التـــاريخ، متمثلا بالإنسان العالِم ومجتمعه العلمي هو من يمتلك هذه الكلمة الفصل في تطـــور العلم بكافة أطواره وأشكاله، عندئذ يكون تطور العلم، وفق ما يـــراه كـــوُن، لا يخضع لضرورة منهج تجريبـــي كان، أو منطقي أو نقدي ثابت وصالح لكل عصر ومكان، فالذي يقرر هذا التطور مجتمع علمي معين في فترة وظروف معينة ولـــيس سواه، وبهذا السياق ينتقل توماس كوُن من تاريخ العلم إلى فلسفة العلـــم مـــرورا بسسوسيولوجيا العلم.

في فلسفة علم يقدمها توماس كوُن مبنية على هذا البعد الإنســـاني والمتمثـــل بتاريخ العلم، من حيث أن التأريخ مفهوم ملتصق بالإنسان ومبحث جـــوهري في العلوم الإنسانية، نجد هذه الفلسفة أسست قنوات تحاول هدم الفجـــوة مـــا بـــين جفاف وصرامة ودقة المواضيع المبني عليها العلم، من جهة، وما بين إنسانية وحرية من يمارس هذا النشاط العلمي المتمثل بالإنسان الباحث من خلال مجتمعه العلمـــي، من جهة أخرى، فكان هذا التاريخ الذي استند إليه توماس كون خير مـــن يقـــوم

---

1 كُون، توماس: الصراع الجوهري؛ ترجمة وعرض المهندس فؤاد الكاظمي والمهندس صلاح سعداللة؛ سلسلة المائة كتاب؛ مطبعة دار الشؤون الثقافية العامة؛ بغداد؛ 1989، ص 239

2 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions; second edition; The Univ. of Chicago Press; 1970, p. 1

هذه المهمة في تنعيم* جفاف وصرامة النهج العلمي وصوريته المنطقية والرياضـية، وفي نفس الوقت وضع حدودا عقلانية لهذه الممارسة الحرة ذات البعـد الإنسـاني والمنبثقة من الطبيعة الذاتية المتأصلة في صميم هذا الإنسان الممارس للبحث العلمي، وهذا تحديدا ما قصده مؤرخ العلم جورج سارتون (1884 - 1956) بقولـه ((إن الطريق إلى تأسيس الجهد العلمي، إنما يكون بأن نلقحه بقليل من الروح التاريخية، روح التقديس للماضي، روح لكل بارقة من الصدق والطموح لمعت من خـلال العصور، ومهما يكن من عنصر الجمود، فأن في جوهره إنساني أصـلا ونشـوءا، وكل نتيجة علمية إنما هي ثمرة إنسانية، وبرهان على فضـيلة وكرامـة العنصـر الإنساني))[1] .

وبوضعه سياق تطور العلم في مجرى تأريخه، يكون توماس كوُن أسـتحق أن يوصف، بأنه رسم لنا صورة لتطور العلم في كتابه "بنية الثورات العلمية"، هـي في حقيقتها مغايرة تماما لما كان متاح من تصورات ومفاهيم حول تطور العلم، فأن ما قبل كون لم تكن هناك صياغات مصاغة بشكل رصين تفصح الرؤية الـتي سـار عليها تطور العلم وتغيّراته عبر مسيرة تاريخه الطويل[2]، إستنادا على أن مـا يجمـع تاريخ العلم وتطوره، أنهما يتحركان بسياق واحد، هو شهادة القصة الواقعية الـتي تحكي تاريخ العلم، من جهة، واستلهام فلسفة تطوره من الحياة العلمية ذاتها الـذي زودنا بها هذا التاريخ[3]، من الجهة الأخرى، وهذا هو الذي مكّن كوُن أن يكـون أول من صاغ تطور العلم بهذه الرصانة والواقعية.

وإذا أراد كوُن أن يضع تاريخ العلم هو الحكم الوحيد الذي مـن خلالـه نستطيع أن ننشأ صورة جديدة تفصح عن مسيرة هذا العلم وتطوره، فهو لا يشير

---

* بسبب هذا التحول في مسار فلسفة العلم يذكر كوُن أن البعض أطلق على فلسفته "فلسفة علم ناعمة" soft philosophy of science - أنظر
Kuhn, Thomas - "The Trouble with the historical philosophy of scifnce "In The Road Since Structure, edited by james conant and john haugeland - University of Chicago Press; 2000; p. 90

1 سارتون، جورج: تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة وتقديم اسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، 1961، ص 120

2 Stanford Encyclopedia-Thomas Kuhn - http://plato.stanford.edu/

3 Kuhn, Thomas: The Raod since Structure - 0p. cit. pp. 106, 107

إلى هذا التاريخ المتداول في المراجع الأكاديمية التعليمية، التي هي عبارة عن سـرد لأحداث فردية عبر تسلسلها الزمني والتي لا تجدي نفعا في بناء فهم صحيح لتطور العلم، بل بسببها، كما يرى كوُن، ظللنا السبيل عن أمور العلـم الأساسـية[1]، مؤكدا على أن ((التاريخ، إذا ما نظرنا أليه مرجعا، سيكون أكثـر مـن مجـرد حكايات وسجل زمني، عندئذ سنحرز تحولا حاسما في صورة العلم التي تملكتنـا الآن))[2].

ولذا أنه يرى أن غالبية البحوث التاريخية التراكمية النـزعة تنحو على أساس ((أن المؤرخ المعني بالتطور العلمي أمامه مهمتان أساسيتان، فمن ناحية يتعين عليـه أن يحدد من هو الإنسان الذي اكتشف أو ابتكر الحقيقة العلميـة أو النظريـة أو القانون العلمي في عصر بذاته وفي أية لحظة زمنية تسنى له هـذا الاكتشـاف أو الابتكار، ومن ناحية أخرى أن يصف ويوضح مجموعـة الأخطـاء والخرافـات والأساطير التي أعاقت سرعة تراكم موضوع العلم الحديث))[3]، عندئذ تصبح مهمة تاريخ العلم، وفق هذه النظرة، تتبع الإنجازات العلمية التي حققها العلماء وفق تتابع زمني تراكمي، ومَن هؤلاء العلماء الذين قاموا بهذه الانجازات، وما هي الإضافات التي أضافوها تدريجياً، وكذلك المعوقات التي واجهتهم.

لكن كُون يرى أن هذه المهمة بهذا السياق ليست يسيرة حتى مـع أبسـط المواضيع وأكثرها وضوحاً، أي حتى حينما يسأل هؤلاء المؤرخون أسئلة في صميم هذا التخصص الذي ينادون به، مثل متى أكتشف الأوكسجين؟ أو من هو أول من قال بقانون حفظ الطاقة[4]، إذ يرى أن الإجابة عن هذه الأسئلة وفق المنهج التاريخي التراكمي ستتحوّل إلى إشكالية، ففي سياق تحليله لأكتشاف الأوكسجين، وجـد أن في الأقل ثلاثة من العلماء وهم، كارل شيلي*، وجوزيف بريستيلي**، وأنطوني

1 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit. p. 1

2 Ibid.

3 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 30

4 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 31

* اشارة إلى الكيميائي الالماني كارل ويلهلم شـيلي karl Wilhelm scheele (1742 – 1786)

** اشارة إلى الكيميائي الانكليزي جوزيف بريستلي joseph priestly (1733 – 1804)

لافوزيه* لهم الحق الشرعي بالمطالبة في اكتشاف الأوكسجين[1]، يعني بذلك أن اكتشاف الأوكسجين مرّ بفترة طويلة وتبنت هذا الاكتشاف أسماء عدة، وكان كل واحد منهم يصف خاصية معينة لغاز الأوكسجين تختلف عن ما توصل لها الأخر، عندئذ جاءت تسمياهم له مختلفة، فقد أسماه بريستلي "غاز النتروجين منقوص الفلوجستون"، وأسماه شيلي "هواء النار"، في حين أسماه لافوازيه "أكسجين" وتعني في اللغة اللاتينية "مكوّن الحامض"، اعتقاداً منهم إنهم يتكلمون عن غازات مختلفة في حين أن الغاز واحد وهو الأوكسجين[2]. إذن لمن يعطي مؤرخ العلم حق اكتشاف الأوكسجين، يبدو انه أمام إشكالية، وهذا مثل على أن السياق التاريخي لتاريخ العلم إذا كُتب بهذا الشكل سيفقد الهدف العلمي الذي أتى من اجله، إذ ينبغي على تاريخ العلم أن يتماهى مع تطلعات الموضوع الذي يكتب عنه المتمثل بالعلم، ذلك الموضوع الذي لا تعنيه الرموز الفردية الذاتية وبطولاتهم، وإنما يعنيه التاريخ المجمل الذي يقف خلف تطور الظاهرة العلمية وطرق تفسيرها، فأحداث اكتشاف الأوكسجين حين يتناولها كُون تاريخياً، لا يتناولها بتفاصيلها الفردية وجزئياتها المتناثرة، بل على أساس إنها تمثل وصلة تاريخية تجسد فيها التلاحم الفكري الإنساني ضمن نطاق المجتمع العلمي الذي كان يمثل علم الكيمياء في ذلك الوقت وهو يعاني المخاض طوال مئة عام للخلاص من نظرية جثمت على صدره تفسر عملية الاحتراق تسمى "نظرية الفلوجستون"[3]* ومن ثم مجيء اكتشاف الأوكسجين ليبلور هذا الجهد الإنساني المتواصل والمتماسك، ليشكّل ثورة قام بها

---

* اشارة إلى الكيميائي الفرنسي أنطوني لافوازيه Anotoine Lavoisier (1743 – 1804)

1 Kuhn, Thomas: "historical structure of scientific discovery" In - Science, Vol 136; 1962; p. 761

2 كوب، كاتي: إبداعات النار؛ ترجمة فتح اللة الشيخ؛ سلسلة عالم المعرفة؛ الطبعة 266؛ فبراير 2001 – ص ص 121 -172

* وضع نظرية الفلوجستون الكيميائي الالماني جوهان جوشيم باشير Johann Joachim Becher (1635 -1682) في أواخر القرن السابع عشر، لذلك تسمى احيانا نظرية باشر Bacher's Theory مفادها ان الاجسام القابلة للأحتراق تحتوي على مادة الفلوجستون وتعني باللاتينية المادة المحترقة، وهذا ما يميزها عن المواد غير القابلة للأحتراق التي تفتقر وجود هذه المادة – ينظر...

Hudson, John: The history of chemistry; Printed in Hong Kong; 1992- pp. 44-45

عمل جمعي وليس فردياً، وكما يقول كون أن ((العملية الثورية الأصيلة نادراً ما تكتمل على يد رجل واحد، ولا تنجز أبداً في ليلة وضحاها))[1].

وكما أراد فيلسوف العلم الفرنسي غاستون باشلار (1884 - 1962) ان يكون تاريخ العلم، هو التاريخ المحكوم عليه، التاريخ المقيّم من الحاضر ومن دون أن نظهر ونتباهى بتفوق هذا الحاضر، هو ما أراده توماس كون بحدوث ثورة في مناهج تاريخ العلم، وبأن تبتعد عن النزعة التي تظهر تفوّق علومنا الراهنة بالقياس إلى علوم الأقدمين، وأن تتبنى نزعة مشروع التكامل التاريخي حينما تتعامل مع العلوم القديمة ومن ثم الحكم عليها وتقييمها، فلا يمكن، مثلا، أن نقارن آراء غاليلو بآراء العلم المعاصر، بل بين آرائه وآراء معاصريه من العلماء أو مع آراء مَن خلفوه مباشرة أو مع مَن سبقوه مباشرة، لتكون المقارنة موضوعية وتتمتع بقدر عالٍ من التجانس الداخلي[2]، فضلاً عن ذلك يرى كُون أن السبب الذي يقف وراء تخلّف تاريخ العلم عن ركب باقي الدراسات التاريخية وعدم تمكنه من أن يكون رافداً لفلسفة علم تستطيع الإسهام في حل وفهم إشكاليات النسق العلمي، لكونه مقطوع الصلة أو منفصل عن باقي الدراسات التاريخية التي تهتم بالمجالات المختلفة للعلوم الإنسانية[3]، إذ يدعو كُون إلى تكاملية تاريخية من نوع آخر، على تاريخ العلم أن يتعضد بها ويمد جسوره إلى باقي فروع تاريخ العلوم الإنسانية ليصبح الرافد المعين لفلسفة العلم، لأنها فلسفة لا تقوم على متغيرات النسق العلمي البحتة، بل على متغيرات النشاطات الاجتماعية الأخرى أيضا كما أرادها توماس كون أن تكون.

ورغم أن هذه النزعة التاريخية التي تبناها توماس كون كانت حاضرة في فلسفة باشلار، ولا يذكر الوعي بتاريخ العلم في فلسفة العلم المعاصرة إلا ويذكر معه باشلار، الذي لم يتوصل إلى مفهوم القطيعة الإبستمولوجية Epistemological Rupture إلا نتيجة اهتمامه بتاريخ العلم وتصوره الشامل له على أنه تاريخ قطائع

1 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 7
2 Ibid. p. 3
3 Kuhn, Thomas: The Relations between History and History of Science; In "Daedlus" journal of the American Academy of Arts and Science, spring, 1971, p. 271

معرفية وليس تاريخاً لمعرفة متصلة ومتراكمة، نقول ورغم ذلك ينحصر إهتمام باشلار بتاريخيّة المعرفة العلمية ذاتها، تاريخيّة المحتوى المعرفي الداخلي، وأحدث قطيعة مع فلسفات العلم التي لا تولي أدنى اهتمام لتاريخ العلم، إلا أنه لم يهتم بالتاريخ الخارجي لتلك المعرفة، تاريخ العوامل الخارجية التي تؤثر في مسيرة العلم، أي المؤسسات العلمية والسياسية والسوسيولوجية كما اهتم بذلك توماس كون، بل انصب اهتمامه بتلك التاريخيّة للمعرفة الموضوعية، بتاريخيّة الحوار القائم بين العقل والتجربة، التي تعني إنتاج وخلق المزيد من التصورات والأفكار الثورية وإزالة العوائق التي تقف ضد هذه المعرفة.

وصف الباحثين في فلسفة توماس كُون أن كُون تعامل مع تاريخ العلم في كتابه "بنية الثورات العلمية" بطريقتين كل طريقة لها ملمحها الخاص بها، الأولى التي أطلق عليها الوصفية، التي فصّل القول بما رآه من نسق وانتظام في تطور مختلف العلوم، واصفا الموجة – الدورة – المتكونة من العلم النموذجي ثم الأزمة ثم الثورة[1]، أما ملمح التعامل الثاني فهو تفسيري explanatory، إذ حاول توماس كون في هذا الجانب أن يكشف عن الجانب التحتي الذي يقع وراء هذا النسق والانتظام وهو ما يمثل "نظرية كُون في النماذج الارشادية"[2]، بالرغم من أن كون نفسه لم يميز بين هذين النمطين بشكل واضح في سياق فلسفته، بل دمج ما بين النمطين على شكل صورة مفردة لمشروع العلم، وهذا هو أحد الأسباب الذي أحاط الغموض والتعقيد في النقد الموجه لمفهوم النموذج الإرشادي لديه.

وخلاصة الأمر في هذا المجال لقد وظف توماس كُون تاريخ العلم في سياقين متوازيين؛ السياق الوصفي والسياق التفسيري، ورغم أنه كما أسلفنا لم يضع تمايزا واضح المعالم لهذين السياقين، إلا أنه أراد من السياق الوصفي لتاريخ العلم والمتمثل بالأمثلة التاريخية والممارسات الإجتماعية المتنوعة التي زخرفت معظم صفحات مؤلفاته، أن يفتح أفقا جديدا لسوسيولوجيا العلم، في حين كان السياق التفسيري ينطق عمقا فلسفيا من بين ثنايا أحداث هذه الأمثلة ليفتح أفقا جديدا لفلسفة العلم، فأسس من السياق الوصفي سوسيولوجيا العلم المفرغة من جبرية وضرورة

---

1 Bird, Alexander: Thomas Kuhn; p. 29

2 Ibid. same page

منهج معين أو حتمية منطق بذاته يحكم المشروع العلمي، ما عدا نشاطات الإنسان ومتغيراته الاجتماعية على مر التاريخ وهو يزاول مشروعه العلمي وكما تصفه أحداث تاريخ العلم بعينها، فكان هذا السياق الوصفي شاهدا ولمرات كثيرة على بطلان ما تدعيه التفسيرات المنهجية لحركة تطور العلم وتقدمه، في حين أسس من السياق التفسيري لتاريخ العلم فلسفة علم أستلهمت من هذا التاريخ نظرية تفسر الطريقة التي يتطور بها العلم، وبهذه النظرية لتطور العلم يكون كُون قد أعطى لفلسفة العلم عمقا تحتيا و لم يتركها فارغة تقتصر على الوصف حصرا وينقلنا الى المحور الثاني من فلسفته.

C- نظرية تطور العلم

بداية يؤسس توماس كون نظريته في العلم على رفض كلا المنهجين أو النزعتين التراكمية المعتمدة على منطق التبرير، والانفصالية المعتمدة على منطق الكشف السائدتين والمتخاصمتين في وضع نظرية وفلسفة حقيقية للعلم من وجهة نظر أحادية وبيان تهافتهما لبلوغ هذا الهدف، ومن ثم يقوم بلم شمليّهما في مركب جديد هو الأقدر على القيام بمهمة فلسفة العلم، ولكن دخولهما في هذا المركب يكون قد تغيّر فيه معظم ملامح التراكم القديم المبني على منطق التبرير ومعظم ملامح الانفصال القديم المبني على منطق الكشف.

في تقسيم عام لمراحل تطور العلم، يقسم كُون تاريخ أي علم من العلوم إلى قسمين رئيسين تفصلهما مرحلة انتقالية، وهما العلم غير الناضج Immature science، والعلم الناضج mature science، وهذا العلم الناضج هو الذي يؤسس فيه كُون فلسفته في تطور العلم والمتمثل في الدورة التطوريه للعلم التي يتناوب بها ما بين العلم النموذجي Normal science التراكمي والعلم الثوري revolutionary science الإنفصالي، في حين العلم غير الناضج هو المرحلة التي يسعى بها هذا العلم أو ذاك من أجل تأسيس أول نموذج أرشادي - برادايم - له، أما المرحلة الانتقالية فهي المرحلة التي يطلق عليها "مرحلة ما قبل النموذج" Pre-Paradigmatic. ولتوضيح نظرية تطور العلم في فلسفة توماس كّون بشكل جيد ستكون البداية مع مرحلة العلم غير الناضج.

C-1- مرحلة العلم غير الناضج

يرى كُون ان أي علم من العلوم لا يكتسب نموذجه الإرشادي الأول ويدخل مرحلة العلم الناضج، إلا بعد أن يمر في مرحلة العلم غير الناضج، فضلا عن أن هناك تفاوتاً بين العلوم المختلفة في قدم دخولها إلى مرحلة العلم الناضج مبعثه الطبيعة التخصصية لكل علم من العلوم التي تحدد التبكير من عدمه في حصول هذا العلم أو ذاك على أول نموذج إرشادي له، إذ هناك مثلا أسبقية لبعض العلوم مثل الرياضيات والفلك في إحرازها برادايم خاص بها استطاعت به أن تخرج من مرحلة العلم غير الناضج إلى العلم الناضج[1]، وهناك علوم لم تحصل على نموذجها الإرشادي إلا من وقت قريب وعلم الكهرباء واحد منها، وربما يكون السبب في ذلك قلة وعرضيّة ظواهرها في الطبيعة، وشدة تعقيد موضوعها هو الذي حال دون تمكنها من إحراز نموذجها الإرشادي الأول في زمن مبكر.

إن مرحلة العلم غير الناضج التي تسبق إنبثاق النموذج الإرشادي الأول، تعبر عن مرحلة من الفوضى تسودها النظريات المتفرقة والمتنافرة ومزيد من الوقائع المكدسة بدون انتظام، إذ تشكل مجموعة من المدارس ذات الخلفيات الفكرية المتباينة، لأن كل مدرسة تستند من الناحية النظرية إلى خلفية ميتافيزيقية أو فلسفية معينة، لذا ستكون الميزة الأولى لهذه المرحلة*، وجود عدد من المدارس الكبرى والمدارس الفرعية، وبالرغم من تباينها إلا أنها قد تتشارك برؤية نظرية واحدة أو أكثر تمتلك جزئياً استنتاجات مستمدة من التجربة والمشاهدة وفسرت بعض المشكلات الناجمة من هذه الوقائع، فهي بهذه الخاصية ذات طبيعة علمية حقيقية، لكن ما يشوب هذا الجو الفكري، هو الاختلاف بين هذه المدارس يبقى شاسعا ولاسيما على صعيد الأسس التي يبنى عليها أي علم، أما الميزة الثانية المهمة لهذه المرحلة، أن الأسس المعيارية العامة غير متوفرة ليتسنى للباحث أن يخضع بحثه لها، لذا ستكون الوقائع والمشاهدات التي يدعم بها بحثة انتقائية وتتكامل مع النظرية التي

---

1 توماس كون: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 107

* مستعينين بملخص البروفسور فرانك بيجرز أستاذ فلسفة العلم في جامعة إموري الامريكية لكتاب بنية الثورات العلمية والمنشور على الموقع الالكتروني الاتي :
http://www.des.emory.edu/mfp/kuhn.html

يعتقد أنها صحيحة، فضلا عن أن الحوار الدائر بين الباحثين أو الكتب المؤلفة في مثل هذه البحوث كانت معظمها موجه في الغالب الأعظم إلى أعضاء المدارس الأخرى وليس إلى الطبيعة، لذا يخرج البحث العلمي عن أهم أهدافه وهو التعامل المباشر مع ظواهر الطبيعة، فلا نجد أية غرابة في هذه المراحل الباكرة من مرحلة العلم غير الناضج علماء يصادفون نفس الظواهر ولكنهم يفسرونها بتفاسير مختلفة[1].

وفي نهاية المطاف، ستنتهي مرحلة العلم غير الناضج وتتمكن أحد المدارس بالانتصار وتؤسس نموذجها الإرشادي الأول ليقود مرحلة البحث العلمي الذي انتقل بهذا الانجاز إلى مرحلة العلم الناضج، وأول سمات المرحلة الجديدة انصراف الباحثين لإنجاز مهماتهم البحثية النموذجية دون الالتفات إلى الأسس التي تشكل عليها هذا البحث التي أخذت وقتاً طويلاً من النقاش والإقناع، فهي تتمتع بإجماع الرأي عليها، وهذا هو شرط استمرار المرحلة الجديدة، بالإضافة إلى أن هناك قناعة لدى أفراد المجتمع العلمي الجديد، بأن الوصول إلى نظرية شاملة تستطيع أن تفسر كل ما لدى الباحثين من وقائع وما يترتب عليها من مشاكل وتفسيرها، أو تمتلك عقلانية وضوحها وضوح الشمس، أمر صعب المنال، لأن مثل هذه النظرية غير موجودة على الإطلاق، وفق ما يراه كُون، وإنما الهدف الأساسي لنيل النموذج الإرشادي الأول هو الوصول إلى أتفاق شبه عام للباحثين والمعنيين في هذا المجال من العلوم على الأسس التي سيقوم عليها البحث في المرحلة التالية، وكما يصف هذه الحالة نيوتن – سميث* مؤلف كتاب "عقلانية العلم" The Rationality of Science، أنها حالة متوسطة ما بين آيديولجية العلم وما بين حقائق الممارسة العلمية[2]، وبذلك ستتبدل المظلة الفكرية الجديدة من كونها رؤية فكرية منافسة لباقي الاتجاهات السابقة كما

---

1 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق ه ص 45

* وليم هلبرت نيوتن-- سمث (1943 --) فيلسوف علم معاصر كندي الجنسية، حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام 1974 من جامعة اكسفورد أشهر مؤلفاته "بنية الزمن" عام 1980، "عقلانية العلم" 1981 الذائع الصيت والذي يتخذ أهمية استثنائية في أكاديميات فلسفة العلم، "المنطق" 1984، "بوبر في الصين" عام 1992 وللمزيد من المعلومات عنه أدخل الموقع الالكتروني الاتي :

http://en.wkipedia.org/wki/William_Newton-Smith

2 Newton - Smith, W.H.; Rationality of Science; Routledge; Florence; KY; USA; 1981; p. 102

كانت سابقاً إلى نقطة إجماع فكري يتواضع على أسسها المختلفون، وهذا ما يعنيه توماس كُون حينما قال ((أن الذي يتغير بالتحول إلى حالة العلم الناضج ليس وجود النموذج الإرشادي، بل طبيعته، وبهذا التغير وحده يكون البحث العلمي النموذجي في حل المعضلات ممكناً))[1].

ومن المناسب أن نذكر إذا ما شبهنا حيازة أي علم من العلوم على نموذجه الإرشادي الأول، بأنها أول ثورة علمية حدثت في هذا التخصص العلمي، عندئذ ستكون مرحلة العلم غير الناضج الذي مر بها هذا النوع من العلوم بمصطلحات توماس كّون، بأنها أول وأطول وأعقد أزمة سبقت هذه الثورة العلمية مقارنة بالأزمات التي ستحصل له في مرحلة العلم الناضج، إذ تشابه الظروف المحيطة بكلتا الحالتين من إنعدام نموذج إرشادي يقود المرحلة، ومن تعدد المدارس المتنافسة والفوضى التي تسبق حصول الثورة العلمية والفوز بنموذج إرشادي جديد.

C-2 – الموجة التطورية للعلم الناضج

لم يشبّه توماس كُون حركة تطور العلم بالموجة التطورية، ولكن الباحثين في فلسفته وجدوا حركة تطور العلم لديه تسير بهذا المنحى، وهي تبدو كذلك، فقد كتب الكسندر بيرد احد أهم الباحثين في فلسفتة واصفاً تطور العلم من وجهة نظر توماس كُون: ((على وفق ما يراه كُون... في الأطوار المختلفة لتطور العلم، تنشأ معتقدات علمية مختلفة، وتعاقب هذه الأطوار يكون بشكل موجي، إذ تتخذ نسقا ما يتكرر على مدى الزمن))[2].

فالعلم في رأي كُون يسير في حركة موجيّة تناوبية، يتناوب فيه التراكم مع الانفصال، يتناوب فيه التقدم العلمي scientific progress مع التحول العلمي scientific transformation، وتوصف هذه المناوبة على شكل موجي، لأنها تشبه الموجة الفيزيائية التي ستعيد نفسها بعد أن تستكمل شكلها المتكامل، وشكل الموجة الكُونية العام هو الثلاثي (النموذج الإرشادي – ومن ثم الأزمة – ومن ثم الثورة العلمية)، وعند النهاية سنبدأ بموجة جديدة، بنموذج إرشادي جديد لا علاقة له بالنموذج الإرشادي القدم، فالذي يتكرر ويتموج هو الحالة الشكلية لهذا الثلاثي

1 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 179

2 Bird, Alex.: Thomas kuhn; Op.Cit. pp. 20, 21

وليس المكونات الداخلة فيه، فضلاً عن ذلك ليست هذه المناوبة آتيه من محاولة من كُون لوضع حالة توفيقية بين المنهجين، بل من إيمانه الراسخ أن تطور العلم لا يحدده المنهج، بل المجتمع العلمي الذي يسود المؤسسة العلمية في مرحلة ما من مراحل التطور التاريخي للعلم، وهذا المجتمع هو الذي يحدد المنهج المناسب له لإنجاز مهمته المرحلية للبحث العلمي.

فالتراكم والانفصال في رؤية كون لا يفرضها منهج الاستقراء ولا الاستنباط، بل فرضتها متغيرات أخرى متعلقة بصميم الخاصية الإنسانية للمجتمع العلمي، فإذا كان ((التنافس بين قطاعات المجتمع العلمي هو العملية التاريخية الوحيدة التي تفضي عملياً، دائماً وأبداً، إلى رفض نظرية كانت موضوع تسليم في الماضي وإقرار نظرية أخرى))[1]، ما يقرر الانفصال في تطور العلم، من وجهة نظر توماس كُون، فأن ((الباحثين الذين يركزّون أبحاثهم على نماذج مشتركة فيما بينهم ملتزمون بذات القواعد والمعايير للممارسة العلمية، وهذا الالتزام وما ينجم عنه من إجماع واضح في الرأي، يمثلان الشروط الأولية للعلم النموذجي، أعني شروط ونشوء واستمرارية تقليد بحثي بذاته))[2]، هو ما يمثل التراكم عنده، والاثنان التراكم والانفصال عنصرهما التحكّمي داخل النسق العلمي وتحديداً في مجتمعه العلمي، وليس لسلطة أخرى تفرضها ضرورة منهجية أو منطقية. والأن لنناقش مفردات الموجة التطورية للعلم في نظرية تطور العلم.

C-2-1- العلم النموذجي في ظل النموذج الإرشادي (البردايم)

بعد الخروج من أزمة العلم غير الناضج والوصول إلى أول نموذج إرشادي تبدأ الموجة التطورية للعلم الناضج أولا بالعلم النموذجي normal science* الممثل بالنشاط الذي يمارسه الباحثون العلميون تحت مظلة مجموعة من الأسس النظرية والعملية التطبيقية، والتي تمثل لهم القاسم المشترك الموّحد لآرائهم في مجال بحثهم

---

1 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق ص 37

2 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 40

* أول تعريف له ظهر في كتاب كون "بنية الثورات العلمية" ((هو النشاط الذي يرصد له العلماء جل وقتهم ويقوم على افتراض إن المجتمع العلمي يعرف صورة العالم، ويتوقف القدر الاكبر من نجاح المشروع على رغبة هذا المجتمع في الدفاع عن هذا الافتراض حتى ولو كلفه ذلك كثيرا عند الضرورة))... ينظر إلى المصدر السابق، ص 34

الرامي إلى تحقيق المزيد من التقدم العلمي على صعيد الممارسة اليومية، والتي تتراكم فيها المنجزات العلمية في حدود الإطار الذي رسمته لهم هذه المظلة الفكرية التقنية، ومن دون أن ينال هذا البحث العلمي التشكيك في صحة أسس هذه المظلة، أطلق عليها كُون تسمية النموذج الإرشادي أو البردايم paradigm الذي اســتخدمه في معنيين مختلفيين، ((فهو من ناحية يعبر عن جماع المعتقدات والقيم المتعارف عليهــا والتقنيات المشتركة بين اعضاء مجتمع بذاته، ويشير من ناحية اخــرى الى عنصــر منفصل في هذا المركب الجامع ونعني به الحلول الواقعيــة للالغــاز، الــتي اذا مــا استخدمت كنماذج او امثلة يمكن ان تحل محل القواعد الصريحة كأســاس لحــل الالغاز المتبقية في نطاق العلم النموذجي))[1].

بناءً على ذلك وحسب التسلسل من ناحية الأهمية، نرى أن مــن يــتحكم بمسيرة البحث العلمي النموذجي هو النموذج الارشادي السائد، والذي يــتحكم بمشروعية سيادة النموذج الارشادي هو المجتمع العلمي، وبكلام أخر يكون المجتمع العلمي متحكما بكل مفاصل مرحلة العلم النموذجي، فنحن أمام ثلاثــة مفــاهيم قائمة في هذه المرحلة من تطور العلم؛ المجتمع العلمــي؛ والنمــوذج الارشــادي؛ وممارسة البحث العلمي النموذجي - العلم النموذجي --، ورغم هذا التمايز الذي وضعه كُون لهذه المفاهيم، لا يعدو إلا تمايزا لتسهيل مهمة طرح أفكــاره، وأننــا سنجد قدما أن هذه المعاني مرتبطة أشد الارتباط فيما بينها وستنصهر كليا في بودقة واحدة وهي بودقة المجتمع العلمي.

فمن ناحية يشير كُون إلى الارتباط الوثيق بين العلــم النمــوذجي ومفهــوم النموذج الارشادي، ويستنتج تعريفا ثانيا للنموذج الارشادي ومن خــلال هــذا الأرتباط الوثيق ذاته مع العلم النموذجي بقوله ((أن بعض الامثلة المقبولة للممارسة العلمية، تلك الامثلة التي تشمل على القانون والنظرية والتطبيق وطرق اســتخدام الآلات، تعطينا نماذج تنبع منها تقاليد متجانسة ومتميزة للبحــث العلمــي))[2]، إذ تتشابك وفق هذا التعريف تقاليد البحث العلمي النموذجي مع ما أفرزه النمــوذج الارشادي من محتوى نظري، مضيفا كون على ذلك، أن النمــوذج الارشــادي

---

1 المصدر نفسه، ص ص 221، 222

2 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 40

سيكون مركزا للألتقاء المهني والتجانس الفكري أكثر مما يمكن أستخلاصه منه من مفاهيم وقوانين ونظريات[1].

وفي موازاة اخرى لاتقبل الشك بين النموذج الارشادي والعلم النموذجي، إذ يجعل المطابقة بينهما بعلاقة واحد لواحد حينما وضع مفهوما أخر للنموذج الارشادي بوصفه يمثل في كل مرحلة من مراحل العلوم أحد الكتب الشهيرة الذي أعتبرت مرجعا تقاس عليه عملية البحث العلمي النموذجي، وفي المقابل جعل تسمية تقاليد البحث العلمي النموذجي في أي مرحلة من هذه المراحل مأخوذة من أسم النموذج الارشادي الذي يمثله كتاب المرحلة ذاتها، لنتمعن ما يقول ((كان الكثير من الكلاسيكيات العلمية الشهيرة تقوم بهذا الدور - دور النموذج الارشادي - فهناك كتاب "الفيزيقا" لارسطو وكتاب "المجسطي" لبطليموس وكتاب "الرياضيات" أو "البرينكيبيا" وكتاب "البصريات" لنيوتن وكتاب "الكهرباء" لفرانكلين و"الكيمياء" تأليف لافوازيه و"الجيولوجيا" تأليف لييل... تلك الامثلة التي تشمل على القانون والنظرية والتطبيق وطرق استخدام الآلات))[2]، موازيا بينها وبين تقاليد البحث العلمي النموذجي، بقوله أن هذه التقاليد المتجانسة في البحث العلمي هي التي تسمى (("الفلك عند بطليموس" أو "عند كوبرنيكوس" و"ديناميكا نيوتن" و"البصيريات الجسيمية"... الخ))[3]، الأمر الذي يجعل النموذج الارشادي يحدد كل سمات العلم النموذجي حتى أسمه.

ومن ناحية أخرى، بعد أن وثق الصلة ما بين العلم النموذجي والنموذج الارشادي، نجده يربط ما بين النموذج الارشادي والمجتمع العلمي برباط أكثر من سابقه شدة تصل إلى حد الوقوع في التعريف الدوراني لكل منهما، فهو يعرف النموذج الارشادي تعريفا بالاعتماد على ارتباطه العميق بالمجتمع العلمي على أنه ((القاسم المشترك بين أعضاء المجتمع العلمي))[4] يواصل ويعرف المجتمع العلمي،

---

1 المصدر نفسه، ص 41
2 المصدر نفسه، ص 39
3 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 40
4 المصدر ذاته، ص 245

بقوله ((أن المجتمع العلمي يتألف من رجال يشتركون معـا في نمـوذج ارشـادي واحد))[1]، فالدوران واضح ومتشابك في هذين التعريفين.

وفي نفس هذا التوجه والصيغة ولكن أكثر تأكيدا على هذا التـرابط بـين هذين المفهومين يؤكد كُون في دراسة نشرت له في كتـاب "بنيـة النظريـات العلمية" The structure of scientific theories أن ((في الكتـاب - يقصـد كتابه "بنية الثورات العلمية"-دخل مصطلح "النموذج الارشـادي" في مقاربـة كبيرة من الناحية الطبيعية ومن الناحية المنطقية مع مصطلح "المجتمـع العلمـي" فالنموذج الارشادي - البردايم - يمثل، ما يتقاسمه وحدهم أفراد المجتمع العلمي، وفي المقابل إن إمتلاكهم لنموذج مشترك هو ما يؤسس "مجتمعا علميا" في مجموعة واحدة بغض النظر عن تباين أشخاصها))[2].

إن نشاط ممارسة العلم النموذجي يمثل نشاط الإنسان المؤمن والمعتقد بشـكل راسخ بصحة ما لديه من أفكار، فهو يعمل بهدوء وبلا تردد أو خوف من مجهـول يواجهه في أرضيّة بحثه، لأن نموذجه الإرشادي مهد له الطريق وجعله آمنا من تلك المفاجآت المحبطة، فهو يعمل في بيئة ليس غريباً عليها، في بيئة مغروسة بها أسـس النموذج الذي يسير بموجبه.

وبتشبيه آخر يمثل النموذج الإرشادي في نشاط العلم النموذجي بمثابة العدسة التي يقترب بها الباحث إلى دقائق موضوعه، لذا يرى كُون أن في نشـاط العلـم النموذجي يكون نطاق الرؤية ضيقاً ومحدداً، أي أن النموذج الإرشادي سـيكثف نقطة الضوء على مشكلات محددة، ولا يدع البحث العلمي يتشتت بلا هدى، لذا ستكون القيود التي تفرض على الباحث بالالتزام والثقة بنموذجه أمـراً ضـرورياً ولازماً لتقدم العلم، فحين نركّز الانتباه على قطاع محدود من المشكلات شـديدة التخصص، وفق عدسة النموذج الإرشادي، سيستطيع العلماء بحث جوانب محددة من الطبيعة بتفصيل وبعمق لا يستطيعون بلوغها في أي بحث آخر لا يسير ضـمن ضوابط رؤية محدده[3]، ومن دون أن يشغلوا بالهم بالتشكيك في صـلاحية عدسـة

---

1 المصدر ذاته والصفحة ذاتها

2 Kuhn, Thomas: Second Thought on Paradigms; In The structure of Scientific Theories; (ed.) Frederick Suppe; illinion Press; 1977 - p. 460

3 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 55

ضوابط الرؤية التي تمثل النموذج الإرشادي، والتي اقتربوا بها من موضوع بحثهم ما دامت تعمل بكفاءة جيدة وتمنحهم رؤية جلية لهذا الموضوع.

من هذه الزاوية نرى الباحث في مرحلة العلم النموذجي بتماس شديد مع نموذجه الإرشادي، والتفاعل بينه وبين النموذج الإرشادي يبدأ من كون النموذج يشكل الدعامة الفكرية له، وينتهي بما يقدمه النموذج الإرشادي من خدمة عملية للباحث، حينما يركز بؤرة الرؤية في مجال البحث العلمي، والباحث بهذا الوصف لا يتلقى أوامر فوقية من النموذج الإرشادي في تحديد مهامه، فهو يعمل بحرية في ضوء رؤية لا يرى فيها أي غموض في أداء مهمته التي يطلق عليها كُون مهمة "حل المعضلات أو الألغاز" puzzle - solving activity*، ولأن النموذج الإرشادي لا يتدخل في المقترحات والفروض التي يضعها الباحث لحل ألغازه أو المشاكل المطروحة، فأن كُون يقرر ((إن الفشل في الاقتراب من النتيجة المقدرة سلفاً، هو عادة فشل من جانب العالم الباحث))[1]، ويترتب على ذلك أن جميع الاختبارات في هذا النشاط النموذجي، هي اختبارات لعبقرية وقدرة الباحث وليست للنموذج الإرشادي.

إن العلم النموذجي يشابه الصورة التراكميه التقليديه للتقدم العلمي وبالمعنى السطحي على اقل تقدير لهذا المعنى، وجوهره نشاط (حل المعضلات) puzzle-solving، على هذا الأساس يكون العلم السويّ أو النموذجي بهذا التوصيف، لا يتعرض إلى أحداث وتغيّرات عنيفة dramatic، بل غرضه يحمل الفكرة التي تشابه غرض الشخص الذي يلعب الكلمات المتقاطعة أو لعبة الشطرنج، فهناك ألغاز متوفرة في الرقعة وعلى اللاعب أن يبدي مهارة في التغلب عليها، وهذا اللاعب يتوقع فرصة مناسبة ومعقولة لحل هذه الألغاز، وعمله يقتصر على اللغز ذاته والطرق التي يستخدمها للحل بأعلى درجة من التآلف مع اللغز ومن دون أن يعتري هذا العمل أدنى شك في صحة الأسس والقواعد التي تستند إليها اللعبة، فالذي يفك هذه الألغاز لا يدخل تماماً إلى مكان مجهول الهوية بالنسبة

* يعرف كُون الآلغاز بأنها تلك الفئة من المشكلات المحدودة التي تهيء لكل باحث فرصة لاثبات قدرته الابداعية وبراعته في وضع الحلول، فهي أشبه بلغز اعادة ترتيب المكعبات أو الصور أو لغز الكلمات المتقاطعة – المصدر السابق – ص 69

1 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, pp. 35, 36

إليه، لان هذه الألغاز وحلولها مألوفة وسهلة نسبياً، وبالتشبيه نفسه، يكون العلم النموذجي هادفاً إلى تجميع كومة متنامية من الألغاز وحلولها.

C-2-2- الأزمة والثورة

ولكن الامور لا تسير على هذه الرتابة والانتظام، وعلى هذه الثقة الكبيرة بالنموذج المرشد، فكما أسلفنا أن البردايم أو النموذج المرشد لا يجلس في صومعة مستقلة عن الباحث ومن هناك يطلق أوامره، بل هو في تماس مباشر مع الباحث، لانه العدسة التي دائما ينظر من خلالها الباحث دقائق موضوع بحثه، فأن تعذرت الرؤية في زاوية ما، أو وجد الباحث تشوهات في خطوط الرؤية أو بقع مبهمة في مجال تفاصيل موضوع البحث، عندئذ يكون الباحث أول العارفين بهذا الأمر، وأول النازعين إلى التشكيك بالثقة المعطاة إلى عدسة البردايم، وهذا ما يعنيه كون بقوله ((أن العلم النموذجي يمتلك آلية ذاتية، لأرخاء القيود التي يلتزم بها البحث متى توقف النموذج الارشادي الذي هو مصدر هذه القيود عن أداء دوره بكفاءة وفعالية))[1].

عند هذه النقطة تحديدا، يؤكد كُون، سيتغير موقف العلماء من البردايم السائد، وعلى هذا النحو يشذ العلم النموذجي ويخرج عن المعتاد وحينما يتعذر على أهل العِلم إغفال مظاهر الشذوذ لفترة أطول من اللازم، هنا يتغير طبيعة البحث العلمي، وندخل في مرحلة مفصلية من التطور العلمي، مرحلة الثورة العلمية[2]، إذ سيتكرس البحث العلمي ويتبلور على شكل بحث يحاول به العلماء العثور على نموذج إرشادي جديد يحل محل القديم ليقيموا علما نموذجيا جديدا، ولكن هذا النشاط الثوري يمر بمراحل مختلفة، فلنتابع خطوات الأزمة والثورة العلمية كما وصفها لنا توماس كُون وكما يلي:

1. ممارسة العلم النموذجي، هي ممارسة تعمل جاهدة في توسيع وتحسين فهم صورة العالم معتمدة على اسس وضعتها معرفة سابقة متمثلة بمفاهيم وتعليمات النموذج الارشادي الذي يدير هذه المرحلة من نشاط العلم النموذجي[3].

---

1 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 24

2 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية – ص 34

3 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 5

2. وكذلك من ضمن سياق ممارسة العلم النموذجي، ومن ضمن أولويات هـــذه الممارسة أن توضع توقعات راســخة substantive expectations لنتــائج تجريبية او نظرية والتي تفاصيلها قيد البحث، وقبل الكشف عن هذه النتــائج وحتى قبل الشروع بالبحث من قبل الباحثين من اعضاء المجتمــع العلمــي، اعتمادا على أسس النموذج الارشادي ذاته الذي هو مصدر إجمــاعهم، ان هذه التوقعات المرتقبة للألغاز التي تنتظر حلا يعتبرها كُون بمثابة "التجــارب الفكرية "Thought experiments التي تجرى قبل الشروع الفعلي في البحث عن الحلول ويولي لها أاهمية كبيرة، ففي دراسة نشرت له في كتاب "الثورات العلمية" بعنوان "فعاليــة التجــارب الفكريــة" A Function for thought experiments يوضح فيها كُون ((أن هذا النسيج من المعتقدات والتوقعــات يخبر الباحث عن ماذا يشبه العالم الذي حوله، وفي نفــس الوقــت يعرفــه بالمشاكل التي لا زالت تتطلب اهتماما مهنيا، تلك المشاكل التي حينما تحــل ستحسن دقة ومجال التطابق بين المعتقدات القائمة من جهة، وبين الملاحظات المستقاة من الطبيعة من جهة اخرى))[1]، عندئذ لا يمكن ان يكون هناك نموذج ارشادي يقود مرحلة العلم النموذجي بدون اثرائه هــذه المرحلــة بألغــاز Puzzles تنتظر حلولا من المجتمع العلمي وبدون توقعات مرتقبة وراســخة تؤسس وتصاغ وفق اطاره الفكري والتقني[2].

3. واذا كان العلم النموذجي لا يستمر بدون هذه التوقعات المرتقبــة لحلــول الالغاز والمعضلات التي يغني بها ممارسة البحث النموذجي للبحث في ظــواهر الطبيعة، فأن هذه التوقعات لا تأتي دائما متوافقة مع معطيات وقائع الظواهر الطبيعية، لأن ظواهر الطبيعة لا تسير دائما كما تشتهي تطلعــات النمــوذج الارشادي، لذا نجد أن العلم النموذجي ولمرات عديدة يكون شاهدا على أن هناك الكثير من الحالات التي تناقض التوقعات المرتقبة التي صممت في إطاره،

---

1 Kuhn, Thomas: A Function for thought experiments; In "scientific revolutions" (edited by Ian Hacking), Oxford University Press, 1981, p. 24

2 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 52-3
كذلك انظر الصفحات 24، 34، 57، 64، 100، 152 من نفس المصدر

مسميا كُون تلك الملاحظات او التجارب او الاكتشافات النظرية التي تـثير دهشة العلم النموذجي المناط بها وتبدو انها مناقضة له علـى انهـا "شـواذ" Anomalies[1]، عندئذ انتقلت الألغاز الى مرحلة تحتاج جهـدا أكـبر مـن المواجهة وهي مرحلة "الشواذ"، مطعما كُون بذلك قـاموس مصـطلحات مشروعه الفلسفي بمصطلح لا يرتقي الى قطعية المكذبات Falsifities كما هو الحال في مصطلحات المنطق البوبري على سبيل المثال، ومضـيفا في نفـس الوقت مسحة من الحرية والتأني في الحكم على هذه الشواذ حالها حال كـل الاحكام التي تخص النشاطات الإنسانية بصورة عامة.

4. إن الشواذ يتوقع لها ان تحل وفق قواعد العلم النموذجي ولكن إذا كان حلها يستلزم بروز مشاكل هي الأخرى غير متوقعة، عندئذ تنتقل هذه الشـواذ الى مرتبة أعلى من التعقيد يسـميها كُـون "مشـاكل شـاذة" anomalous problems أو "مشاكل غير مألوفة" extraordinary problems[2]، وأحيانـا بتشديد من توماس كون على تلقائية وجود هذه الشواذ والمشاكل غير المألوفة في نشاط ممارسة البحث العلمي النموذجي يضع كون مصطلحا مرادفا لهـذه المشاكل غير المالوفة وهو "الحالات المضادة" counterinstanses[3]، من حيث أن ((لا يوجد بحث علمي – البحث العلمي النموذجي – بـدون حـالات مضادة))[4]، وبهذا الادعاء من توماس كُون يضع الموضـوع برمتـه بصـيغة ديالكتيكية، إذ الشيء وضده موجودان في نفس السياق وفي نفس الموضـوع والذي يشكل العامل الأصيل في توقف نشاط العلم النموذجي والتحـول الى نشاط البحث العلمي الثوري، إن الشذوذ – والكلام لكُون – لا يظهـر إلا مقابل خلفية يهيئها النموذج الارشادي وكلما كان النموذج الارشادي أكثر دقة وأبعد مدى كلما زودنا بمؤشر أشد حساسية يكشف عن الشذوذ، ومن ثم يتيح فرصة لتغيير هذا النموذج الارشادي، أي أن على الـدوام المشـروع

1 Ibid. p. ix, 5, 6, 52, 53, 65, 96, 97, etc.

2 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 5, 6

3 Hoyningen-Huene: Reconstructing Scientific Revolutions, Tran. Alexander T. Levine; Univ. of Chicago press; 1993, p. 224

4 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 79

التقليدي لممارسة العلم النموذجي يمهد السبيل بصورة كاملة ومحكمة الى تغيير ذاته[1].

5. ومرة أخرى بسبب التأني والتريث في الحكم، لا تؤخذ الشواذ وحتى الحالات المضادة على أنها "أمثلة مضادة داحضة "Refuting counterexamples تستطيع أن تطيح وتدحض بتعاليم النموذج الارشادي، لأن قرار رفض النموذج الارشادي لا يتم وفق منطق شامل وثابت يتوفر فيه شهود دحض النموذج، وإنما يتم وفق قرار إرادة المجتمع العلمي الذي يصبر كثيرا على إنجازاته السابقة ويأول الكثير من المفاهيم دفاعا عنها، فلم تكشف الدراسة التاريخية للتطور العلمي - والكلام لتوماس كُون - عن اي عملية تشبه القالب المنهجي في إثبات كذب نظرية ودحضها عن طريق هذه الشواذ أو الحالات المضادة، بل على أكثر تقدير تستطيع أن تخلق أزمة crisis أو تزيد من احتدام أزمة كانت قائمة، فأنها لا تستطيع هذه الشواهد بذاتها ولن تستطيع أن تثبت زيف النظرية الفلسفية التي يقوم عليها البردايم، لأن المدافعين عنه سيفعلون ما يناسب لمواجهة الحالات المضادة لنموذجهم الارشادي ويدخلون تعديلات عمدية لهذا الغرض على نظريتهم بغية إزالة الصراع او التناقض الظاهري، ((وعلى سبيل التعميم أن العلماء لم يتجرأوا على رفض النماذج الارشادية لمجرد أنهم واجهوا شواذا أو حالات مضادة، وهم لم يفعلوا ذلك ومع هذا ظلوا علماء))[2]، فقد يكون مصدر هذه الشواهد والشواذ المضادة هو ليس خللا في النموذج الارشادي، وإنما مرجعه الهفوات التي ترافق نشاط البحث العلمي أو متأتي من عدم توافق البحث النظري مع ما متاح من قدرة تقنية، عندئذ تكون الخيارات في التشخيص والمعالجة في واحدة من هذه الخيارات:[3]

- قد تكون هناك عدم كفاءة في الأجهزة المختبرية أو الأجهزة المستخدمة في الملاحظة لذا يجب مراجعتها بعناية أو التأني لتطوير تقنية تناسب معالجة إشكالية الشواهد المضادة.

1 كون، توماس: بنية الثورات العلمية، ص 101

2 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 78

3 Hoyningen-Houene: Reconstructing Scientific Revolutions; Op.Cit. p. 224

- وقد يكون مصدرها عدم الدقة في تقريب النتائج او خطأ في الحسابات والتخمينات وغيرها من الأخطاء التي لا تفارق اي عمل نظري تقني.
- ورغم ذلك فأن بعض هذه الشهود والشواذ المضادة لا تحل عن طريق هذه المراجعات الفنية، الأمر الذي يحمل العلم النموذجي الى تركها جانبا لبعض الوقت بدلا من تفعيلها وإثارها الى حين إبداء ملائمتها مع مسيرة العلم النموذجي بعد أن خطى في هذه الفترة من الإنتظار خطوات بحثية ساعدته في حل مشكلة هذه الشواهد المضادة.
- وقد يكون السبب الذي يقف وراء هذا الإجراء من قبل باحثي العلم النموذجي في ترك هذه الحالات المضادة جانبا إدراكا منهم أن حلها يتطلب بحوث دقيقة للغاية ومعقدة تقنيا وفي نفس الوقت حلها لا يجدي نفعا معرفيا موازيا لهذه الجهود التقنية المبذولة في فك إشكال هذه الشواذ والحالات المضادة، لذا تترك جانبا بسبب الاقتصاد المعرفي والتقني إلى حين يتسنى عمل بحثي ذو جدوى معرفية قيمة وقريب من نطاق هذه الشواهد الشاذة، عندئذ يتم فك إشكاليتها بعد أن أصبحت في متناول اليد وعن طريق المرور بها عرضا.

6. ومع كل هذه المعالجات والكثير من الصبر والتأني، فأنه ليس هناك الحالة التي لا تلقي بظلال الشك على متانة هيمنة النموذج الارشادي وتعليماته الراسخة، ناقلة الموقف إلى مستوٍ أكثر إثارة وتعقيد، حينها نكون قد غادرنا مرحلة الحالات أو الشواهد المضادة counterinstanses ودخلنا مرحلة الشواهد والحالات التي يقول عنها كُون قادرة على وضع معطيات regulations ومسلمات النموذج الارشادي الذي يقود مرحلة البحث العلمي النموذجي "تحت المسائلة" into question من قبل أعضاء المجتمع العلمي وهي مرحلة لم تكن مألوفة ومستبعدة، مطلقا كُون على هذه الحالات تسميات عديدة مثل الحالات او الشواذ "المثيرة للازمة" crisis-provoking[1] أو "أساسية لا يمكن نكرانها" admittedly fundamental[2]، وعند هذه

1 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 84

2 Ibid. p. 86

المرحلة تكون الشواهد الشاذة قد أصابت قلب العلم النمـــوذجي والمتمثلـــة بالأسس المبني عليها هذا السياق بعد ان وضعتها تحت المسائلة والتدقيق مـــن قبل أفراد المجتمع العلمي، والذي يعتبر هذا الإجراء بمثابة الخيوط الأولى لبداية البحث العلمي الثوري الذي يشرع في التفكير بالتحول وبناء نموذج إرشادي جديد.

وعند هذه المرحلة كذلك قد انتهت خطوات ديالكتيك العلم النموذجي التي ساهمت في البداية التصاعدية في بلورة مستلزمات الثورة العلمية المتمثلة في إحيـــاء شواذ عتيدة مهدت إلى دخول العلم النموذجي في أزمة من شأنها أن توقف العلـــم النموذجي عن العمل بعد أن انبثقت وترعرعت هذه الشواذ المثيرة للأزمة في صميم سياق العلم النموذجي، فليس هناك علم نموذجي غير مستند على ســـياق معـــرفي مسبق يثري هذا البحث العلمي بألغاز ومعضلات متضمنة توقعات مرتقبة وراسخة لحلول هذه المعضلات قبل الشروع في البحث فيها، وفي المقابـــل لا تـــأتي جميـــع التوقعات التي صيغت على أساس هذا السياق المعرفي متوافقة مع نتائج البحـــث في تلك المعضلات منتجة شواذا تنمو وتتشكل على هيئة كيانات مضـــادة لســـياق البحث العلمي النموذجي حتى إيقافة، واصفا البعض هذا المشهد بأن ((الثـــورات العلمية بنظر توماس كون ليست حادثا عرضيا، بل بمفهوم أخـــر، هـــي النـــاتج الضروري للعلم النموذجي، فالعلم النموذجي الذي ينتج معضلات شاذة مـــؤثرة يؤدي إلى إتاحة الأرض الصلبة لحدوث الثورات العلمية))[1].

لقد طرح توماس كُون مفهوم الثورة العلمية بصياغة جديدة كل الجدة، فمـــا كانت الثورة العلمية وفق مفهوم كُون هي ترميم وإصلاح النظريات السابقة، بـــل تغيير كامل وجذري ينال حتى أطرنا العقلية والعالم ككل، هي أشبه بمـــا وصـــفه مؤرخ العلم الفرنسي ألكسندر كواريه بقوله: ((ما كان بوسع مؤســـي العلـــم الحديث أن يفعلوا، ليس إنتقادا أو الدخول في نـــزاع مـــع نظريـــات خاطئـــة وتصحيحها أو استبدالها بأخريات أكثر جودة، بل وجب عليهم أن يفعلوا شـــيئا مختلفا كليا، أن يهدوا العالم بأكمله ويستبدلوه بواحد اخر، أن يعيـــدوا تشـــكيل الاطار العقلي ذاته، وأن يعيدوا صياغة وتجديد مفاهيمه ليطوروا اقترابا جديدا مـــن

Hoyningen-huene: reconstructing scientific revolution; Op.Cit. p. 223 1

الوجود ومفهوما جديدا عن المعرفة ومفهوما جديدا عن العلم))[1]، فهو ذات التوجه الذي سار عليه توماس كُون في رسم مفهوم تطور العلم ومفهوم الثورات العلمية، ومن هذا التمسك بالتحول الكبير الذي يحصل في الثورات العلمية يتقدم توماس كُون خطوة أخرى في بناء فلسفة علم جديدة ويطرح مفهوم "اللامقايسة" ليعبر عن التبدل الحاصل لجميع المقاييس والمعايير الذي يرافق قيام الثورات العلمية، فلنبحث هذا الموضوع في الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

D- نظرية اللامقايسة Incommensurability Theory

منذ الصفحات الاولى من كتابه "بنية الثورات العلمية" لّمح توماس كُون إلى مفهوم "اللامقايسة" الذي يعدّ من أهم المفاهيم التي أثارت جدلاً كبيراً في أوساط فلسفة العلم وعبّرت فلسفياً عن الملمح اللاعقلاني في فلسفته برغم عدم اعترافه بذلك، فقد كتب كُون ((أن منشأ الاختلاف بين المدارس العلمية، ليس فشل واحدة منها أو أخرى في المنهج المتبع - فجميعها علمية - بل منشأه الطرق اللاقياسية في رؤية العالم وفي ممارسة العلم فيه))[2]. وبطبيعة الحال هذا لا يبدو تعريفاً كاملاً للامقايّسة عند كُون، بل جملة الكلمات التي لّمح بها لهذا المفهوم الفلسفي، مؤكداً على الأهمية التي يوليها له في إكمال انجازه الفلسفي العام في تطور العلم والذي استغرق العمل به وتطويره سنين من حياته.

إن مفهوم اللامقايّسة عند كُون يشتق كل مضمونه مما يحصل في تطورات العلم الثوري، فقد تمسك توماس كون بالملمح الإنفصالي للثورات العلمية وما ينتج عنها من تغيرات أو تحوّلات shifts في مستويات التجربة الإدراكية perceptual experience وتحوّلات في النظر إلى العالَم بعد أن تغيّرت عدسة رؤية الباحث فيه والذي يمارس نشاطه في هذا العالم، أي ((عندما تتغير النماذج الإرشادية يتغير معها العالم ذاته، وانقياداً للنماذج الإرشادية الجديدة يتبنى العلماء أدوات جديدة، ويتطلعون بأبصارهم صوب اتجاهات جديدة))[3]، ويضيف كُون أن العلماء أبان

1 Lindberg, David and Westman, Robert (eds): Reappraisals of the scientific revolution; Cambridge Unv. Press; 1990; p. 17

2 Kuhn, Thomas: The Structure Of Scientific Revolutions, Op.Cit, p. 4

3 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 151

الثورات العلمية يرون أشياء جديدة في أماكن معينة، ما كانوا رأوها عندما كانوا ينظرون إلى نفس هذه الأماكن، وكأنهم فجأة انتقلوا إلى كوكب مغاير تبدو فيه مواضيعه تحت إنارة ضوء مغاير[1]، واضعا كُون مطابقة بين هذا التصور وبين ما تذهب إليه مدرسة الجشطلت من تحوّلات في المستوى التصوري، فإن ما كان يعتقده رجل العلم قبل الثورة بأنه "وزة"، اتضح لديه بعد الثورة بأنه "أرنب"[2]، والباحث بعد ثورة كوبرنيكوس يقول كنت قبل الثورة أنظر إلى القمر على انه كوكب، واليوم انظر إليه على أنه تابع[3]، من هنا تتخذ اللامقايّسة جذورها الأولى عند توماس كُون لتضحى مفهوماً يوازي اللاعقلانية لديه بعد أن يوسع جذورها الفكرية.

فالفكرة الرئيسة التي ترتكز عليها اللامقايّسة أن وجود التبدّلات الكيفية في الإدراك وفي العالم وفي معايير الحكم standards of evaluation أو في معنى المصطلحات العلمية المؤسس عليها بناء النظريات العلمية، سيقوّض ويهدم المفاهيم العقلانية القديمة للتقدم العلمي على صعيد زيادة التراكم المعرفي وعلى صعيد الزيادة في الوصول نحو الحقيقة أو المقاربة نحو الصدق، فالعلم الثوري، حسب ما يراه توماس كون، ليس علماً تجميعياً أو تراكمياً، بل علم يحمل في طيّاته الثورات العلمية الطامحة إلى تغيير ما هو موجود من معتقدات وممارسات علمية، إذ أن الثورة العلمية لا تحافظ على كل ما أنجز في فترة العلم النموذجي، بل سيجد العلم نفسه الذي يلي الثورة العلمية لا يملك تلك التفسيرات التي فسرت بنجاح الظواهر الطبيعية في الفترة التي سبقت الثورة، وهذه الميزة للثورة العلمية هي ما يطلق عليها في فلسفة العلم (خسارة كون) Kuhn loss[4]، التي هي بالنتيجة سمة من سمات اللامقايّسة عند توماس كُون.

إن المفهوم المعياري التجريبي لتقييم أي نظرية، السائد قبل كُون، محدّد بأن أحكامنا على القيمة المعرفية التي تتضمنها هذه النظرية ستكون العامل المهم في إيجاد

---

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها

2 المصدر نفسه، ص 152

3 المصدر نفسه، ص 155

4 Stanford Encyclopedia-Thomas Kuhn - http://plato.stanford.edu/

قواعد لطريقة الحكم على النظرية وشواهدها، أي أن أحكامنا الخاصة ستكون بمثابة معيار محايد وثابت بواسطته نستطيع أن نقيّم أي نظرية ونفاضل بين النظريات المتنافسة، في حين نظرة كُون تأتي خلاف ذلك، إذ تقرر وجهة نظره بأن الحكم على النظرية العلمية وتقييمها وطريقة مطابقة نتائجها على شواهدها التجريبية يأتي من خلال مقارنة كل ذلك مع النظرية العامة لنموذجها الإرشادي الخاص بها، لذا يترتب على ذلك ليس هناك ثبات في معايير وقواعد التقييم والحكم على النظريات وأنها لا تخضع لقوانين صالحة لكل زمان ومكان، ما دامت النماذج الإرشادية ونظرياتها الهيكلية في تبدّل وتغيّر مستمريّن، التي هي حسب ما يرى كُون، العامل الحاسم في المقارنة والتقييم لأية نظرية ما.

وإن ما يجب التأكيد عليه في هذا المنظور من اللامقايّسة، أن كون لم يعتبر نموذجاً إرشادياً معيناً يمتلك الجودة مثل ما يمتلكها برادايم آخر، وهذا راجع إلى التأثير الفكري للخلفية النسبية التي سادت عصره، حيث كل برادايم تحدد جودته وفق قيّمه ومعاييره والإطار الفكري والنظرة الشاملة التي تسود المجتمع العلمي في حينه، هذا من ناحية، ولأن تغيّر النماذج يحصل بشكل عشوائي و لم تقف وراء هذا التغير والتبني لنموذج جديد أسباب ذات أهميه، من الناحية الأخرى، فالبرادايم الجديد يتمتع بالقدرة على حل مشاكل استعصت على سابقه في حلها، وفي نفس الوقت أقدم على حل مشاكل جديدة وبكل نجاح وبطريقه غير متوقعه من السهولة والانسجام.

لقد أثارت اللامقايّسة بين النظريات التي تنتمي إلى نماذج إرشادية مختلفة جدلاً كبيراً حول رؤية كُون في التحولات العلمية، خصوصاً أذا ما فهمت اللامقايّسة على أن هذه النظريات لا يمكن أن تقبل المفاضلة فيما بينها، ممّا أحاطها أكثر بالغموض والجدل، وهنا من المهم أن يكون واضحاً، أن كُون من البداية لا يعني أن اللامقايّسة تفهم على أنها اللامقارنة بين النظريات ولا تستلزم اللامقارنة بينها بناءً على أي استنتاج بديهي أو مباشر[1]، فمثلا نحن نستطيع أن نعقد مقارنة بين النموذج الإرشادي لدى نيوتن والنموذج الإرشادي لدى اينشتين، ونقول أنهما يعملان في مجال واحد وهو حقل الفيزياء وبتخصص أكثر في الميكانيك الحركي،

1 Kuhn, Thomas: The Road Since Structure, Op.Cit., p. 35

ونستطيع القول في أي الوقائع، أو المعضلات الشاذة anomalies - بمصطلحات توماس كُون - فشل نموذج نيوتن من حلها وتمكن منها نموذج اينشتين، وكذلك نستطيع أن نقارن بين النسقين الرياضيين اللذين يعملان عليها النموذجين، ولكن في الوقت نفسه لا نستطيع تخمين أيهما يمتلك مضموناً معرفياً أكثر جودة من الآخر، لأن تخمين وقياس المضمون المعرفي للنموذج ينطوي ضمناً على معايير النموذج ومناهجة ومعاني مصطلحاته والنظرة التجريبية التي ينظر بها إلى العالم، فكيف تجري هذه المقايّسة وقد تبدّلت كل هذه المتغيرات من نموذج إلى آخر، وحتى فشل النموذج القديم في حل معضلات معينة وتمكن النموذج الجديد من حلها لا يعد مقايّسة معرفية وأفضلية للنموذج الجديد، لأن النموذج الجديد حينما يولد، تولد معه معضلاته الخاصة التي لا يتمكن من حلها، كانت غير موجودة في النموذج القديم، أي كما يرى كُون أنه لا وجود لنموذج ينبثق وهو متكامل تماماً[1]، ووجود شواهد مناقضة لا يعني تكذيب النموذج الإرشادي، بل إن هذه الشواهد تعد من ضمن تركيبة مرحلة العلم القياسي[2]، فصحيح أن نموذج اينشتين حل معضلات لم يتمكن من حلها نموذج نيوتن، لكن انبثقت مع نموذج اينشتين معضلات ومنذ ولادته لم تكن موجودة في نموذج نيوتن سببها النموذج الجديد، منها كيف يترابط بعد الزمن "البعد الرابع" مع الأبعاد المكانية الثلاثة في المتصل الزمكاني الرباعي الأبعاد، وكيف ينحني هذا المتصل بسبب وجود المادة والطاقة في المجال الكوني، وكيف النظر إلى منظومة فيزيائية تسير فيها المتحركات بسرعة تتجاوز سرعة الضوء، كل هذه الأمور غير موجودة في نموذج نيوتن لان هندسته إقليدية وزمانه ومكانه مطلقان، في حين هندسة اينشتين هندسة لاإقليدية ومكانه وزمانه نسبيان محليّان، الأمر الذي يتيح انبثاق معضلات جديدة لم تكن موجودة في نموذج نيوتن، وكذلك يذكر كُون أن نموذج الفلوجستون الكيميائي قد أجاب بوضوح على تساؤل مشروع لماذا تتشابه كثيراً المعادن فيما بينها، في حين نموذج الأوكسجين للافوازييه الذي أطاح بنموذج الفلوجستون القديم لم يستطع الإجابة

1 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 190

2 اختيار، ماهر: اشكالية معيار القابلية على التكذيب عند كارل بوبر، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق 2010، ص 199

على هذا التساؤل المشروع وشكل معضّلة له[1]، وعلى هذا الأساس وجود المعضّلات ملمح طبيعي في أي نموذج، وعدم القدرة على حلها مبعثه لأنها تنتمي إلى نسق نموذج آخر يستطيع من حلها، والتمكن من حل المعضّلات هو السمة البارزة في التحول الثوري وليس تعبيراً عن المقايسة المعرفية، التحول الثوري الذي أجمع عليه المجتمع العلمي في نقطة ولحظة زمنية معينة، فأسطورة "الأثير"، مثلاً، كان المجتمع العلمي على وعي بكونها خلل في نموذج نيوتن ولكنّه غضّ النظر عنها سنين طوال، ثم أيقضها في اللحظة الثورية المناسبة.

لقد لخص لنا البروفسور ليل زندا* lyle zynda في محاضرة بعنوان "اللامقايّسة" incommensurablity ألقاها في جامعة برينستون الأمريكية عام 1994** الأسباب التي تقف وراء خضوع النماذج الإرشادية المختلفة إلى اللامقايّسة، من وجهة نظر توماس كُون، أي عدم التمكن من إجراء مقايسة فيما بينها، وأرجع هذا الشأن إلى أربعة أسباب؛ الأول لأن كل نموذج إرشادي يمتلك اللغة العلمية الخاصة به والمختلفة عن لغة أي نموذج آخر، وإذا ما اختلفت اللغة العلمية ترتب على ذلك اختلاف في الأُطر التصورية لكل نموذج، حتى وأن تشابهت هذه اللغات باستخدام المصطلح العلمي نفسه، فأن تصورها مدلول هذا الدّال مختلف جداً، والسبب الثاني، أن النماذج المختلفة تدرك وترتب وتعنون معطيات الملاحظة بشكل مختلف جداً، حتى وإن كانت معطيّات الملاحظة وقعت على الموضوع نفسه، فكل نموذج يتعامل مع هذا المعطى من ناحية إدراكه وترتيبه بشكل مختلف عمّا يرمي له النموذج الآخر، وعلى طريقة توماس كُون ما كان يعتقد أنه "وزة"، اتضح الآن أنه "أرنب"، والسبب الثالث متعلق بطرق الإجابة على السؤال نفسه، أو بطرق الحلول المقترحة لحل المشكلات نفسها، إذ النماذج المختلفة تجيب بإجابات مختلفة على نفس السؤال وتقترح حلولاً مختلفة لحل نفس

1 كُون، توماس: بنية الثورات العلمية، مصدر سابق، ص 192

* استاذ مادة فلسفة العلم في جامعة كاليفورنيا وللمزيد من المعلومات عنه ادخل الموقع الالكتروني

http://mypage.iusb.edu/zynda/personal.html

** المحاضرة منشورة على الموقع الالكتروني التالي :

http://www.historyguid.org/intellect/lecture12a.html#course

المشاكل، في حين يكون السبب الأخير الذي يبدو جزءاً من السبب الثالث، أن النماذج المختلفة تعطي تفسيرات مختلفة لتحليل نفس الظواهر العلمية، فالتفسير العلمي الذي هو أهم ركن من أهداف العلم مختلف تماماً في النماذج المختلفة.

جان فرانسوا ليوتار

(1998-1924)

جان فرانسوا ليوتار... حائك المعابر

(1998-1924)

د. عبد القادر بودومة
جامعة ابو بكر بلقايد – تلمسان – الجزائر

1) ليوتار... برزخية السياسة والفلسفة:

لم يعد زمن الفلسفة زمن التمركز، بقدر ما صار زمنًا للبحث عن التموقعات داخل المركز عينه. إذ لا يمكننا أبدًا إنشاء نصٍّ ما إلا داخل النص عينه. وخارجه ليس يوجد شيء. هكذا نتحدث عن فكر "جان فرانسوا ليوتار" Jean François Lyotard (1924–1998) وعن تنقلاته وتحولاته من فلسفة إلى أخرى، من لحظة إلى أخرى. كلنا يعلم أن "ليوتار" التزم سياسيًا بصورة دوغمائية منذ خمسينات القرن الماضي، وإلى غاية نهاية الستينات منه. إذ كانت أطروحته تتميز بالتوجه الماركسي الجذري. لكن سرعان ما اضطر إلى مغادرة هذه الأرض معلنًا انعطافه نحو فلسفة أخرى. عندها تشكل منعطف "ليوتار" باعتباره تفكيرا في النص كميتافيزيقيا. الميتافيزيقا هنا ليست خارجًا ترنسندنتاليا، وإنما هي داخل محايث. حينما يتوجه الخارج نحو الداخل مفضلا الإقامة بداخله. ليفكره محايثة". هكذا يبدو في تصورنا نص "ليوتار" ضفة Rive، تحمل بداخلها نفيها dé-rive. مما قد يكسبها تميز التعدد والتنوع.

لقد صارت الضفة داخل المشروع الفكري لـ "ليوتار" مجموع ضفاف. لحظة إقدامه على نفي الإقامة بداخل ضفة واحدة، داخل مركز واحد (الماركسية الثورية...) هذا ما جعلنا نميل إلى كتابه تنقلاته هذه بالصيغة التالية: dé-rives نفي-الضفة، وفي النفي حياكة لضفاف أخرى، إذ يقدر ما يحدث النفي "dé" فإننا ننتج نفيا آخر. وقد تعني الـ "dé" هنا فعل الحياكة والنسج. عندما يأخذ دلالة القمع الذي تحمله المرأة بدءها في الحياكة. هذا ما جعلنا نقول أن "ليوتار" فيلسوف حائك المعابر Tisseur des passerelles. فهو لم ينجز قطائع مثلما يعتقد البعض

ممن تناول فكره بالقراءة، وإنما أحدث انتقالات مكنته من تفعيل ممارسة الاختـــراق Transgression. لهذا صار الـــ "مابعد" "Post" الذي تحمله لفظة ما بعد الحداثـــة post modernité بمثابة اختراق، وليس تجاوزا dépassement.

هذا النوع من المنظورية تمكننا من التخفيف من حدة تلك الانتقادات الموجهة إلى مشروع "ليوتار"من طرف فلاسفة الحداثة علـــى وجـــه الخصـــوص. مثـــل: هابرماس، لوك فيري، وهُونيث... إذ من غير المعقول أن يخفي عنا هؤلاء جنـــون العقل، والعقلانية الذي سبب في المحارق، والمجازر البشرية.

يعتبر إذاً "جان فرانسوا ليوتار" من أهم فلاسفة ما بعد الحداثـــة، وفلســـفة الاختلاف، الفلسفة التي حررت العديـــد مـــن الفلاســـفة أمثـــال: فوكـــو (م): Foucault(M) (**1926–1984**)، ودولـــــوز (ج) Deleuze(G) (**1925–1995**) و"دريدا (ج)" (J) Derrida (**1930–2004**)... من قبضة الفكر الشمولي المميـــز للفلسفات التقليدية عموما، بالإضافة إلى التيارات السياسية الكبرى: الوجوديـــة، الماركسية، البنيوية، الفرويدية...

ولد "ليوتار" بـــ فارساي سنة **1924**. فضل دراسة الفلســـفة فـــالتحق إلى جامعة السربون حيث نال بها شهادة الأستاذية عام **1950**. وذلك بعـــد مناقشـــته لمذكرة تخرج موسومة بـــ: الـــ "لامبالاة، باعتباره مفهومًا ايتيقيا". لحظتها بـــدأت حياته تعرف نوعا من الميل المزدوج نحو التعليم والنضال في آن معًا. فباشر مهـــام التدريس للفلسفة بثانوية "أوتين" Autan. ثم انتقل إلى الجزائر. فـــدرس بثانويـــة قسنطينة ما بين **1950- 1954**. وتمكن آنذاك من الانخراط في العمل النقابـــــي، وقام بإصدار أثناء هذه الفترة عمله الأول: الفينومينولوجيا **phénoménologie** سنة **1954**. سينفتح من خلاله وبصورة مبكرة على الممارسة النقدية من خلال مقالـــة نشرها سنة **1948**، وعمره لم يتجاوز بعد 24 سنة. حيث تعرض من خلالـــه إلى "الذنب الذي ارتكبه الشعب الألماني، وإلى مسؤوليته على ما حدث مـــن بربريـــة مابين الحربين العالميتين الأولى، والثانية، بربرية أدت إلى التعجيل بالقول بـــ "موت الإنسان[1]".

---

1 Voir Lyotard (J-F): La culpabilité allemande in Temps moderne, n°=31. Janvier-juin 1948. p. 2052-2057.

سيبقى "ليوتار" وفيًا لهذا التوجه إلى غاية 1954. أي الفترة التي أصدر فيهـــا: "الفينومينولوجيا" بحيث سيباشر التفكير في اقتضاء الممارسة النقدية الفلسفية، (نقد الفلسفة، وفلسفة النقد)، هذا النوع من البحث لم يرتبط بسؤال علاقـــة الفلســـفة بالنقد وحسب، وإنما بعلاقة الفلسفة بالتاريخ الحاضر وبالسياسة. وسيقوم باستعارة فكرة النقد من" هوسرل" **Husserl** (1859-1938). فالمواضيع مثـــل: العلاقـــة بالتاريخ، والموضوعية اللذان فضل "ليوتار" تناولهما بالنقد الفينومينولوجي ساهما في التوجه بالنقد للواقع الـــ "سوسيو- سياسي" آنذاك. إذ لم يكتفي "ليوتار" بمعاينـــة علاقته بالتاريخ الفينومينولوجي بهدف تحديد علاقته بنقد السياسة، وذلـــك عـــن طريق تفكيره للتاريخ. وإنما انفتح أيضًـــا علـــى النقـــد الماركســـي الموجـــه إلى الفينومينولوجيا. باعتبار الماركسية حملت وعلى خلاف هذه الأخـــيرة مشـــروع ثوري. هذا ما سيدفع "ليوتار" ويعجل توجهه نحو الانضمام والانتماء إلى مجموعة: "الاشتراكية أو البربرية" "Socialisme ou Barbarie"، مغـــادرًا بعـــض الشـــيء الفلسفة.

تظهر الماركسية في "الفينومينولوجيا" وكأنها في موضع مساءلة من قبل النقـــد الفلسفي، وذلك من خلال قيام "ليوتـــار" بإنجـــاز مقارنـــة بـــين الماركســـية، والفينومينولوجيا. وبين الفينومينولوجيا والماركسية. فمن وجهة نظر الفينومينولوجيا ستكون الماركسية هي الأخرى معنية بالنقد، بحيث سيتم تأويلها باعتبارها مجـــرد فرض، ومجرد إيديولوجيا، وليس باعتبارها علما، أو معرفـــة موضـــوعية. فالنقـــد الفينومينولوجي الموجه إلى الماركسية مرتبط إذًا بالأفكار الخاصة تحديدًا بـــ "معـــنى التاريخ" وب "الوعي الطبقي" معبرًا عنهما في الأطروحتين التاليتين: لا يمكـــن أن يكون معنى التاريخ مقروءًا إلا عن طريق مراحل الصراع الطبقي. ذلك لأن هـــذا الأخير هو بمثابة المحرك والفاعل الأساسي للتاريخ.

ولأن مراحل الصراع الطبقي هي مراحل "دياكتيكية" موصولة بالوعي الذي تحصل عليه الطبقات نفسها، وذلك عبر الصيرورة الشاملة للتاريخ. فـــإن الطبقـــة تعرف تحديدها من خلال موقعها ضمن علاقتها بالموضوعية. أو بعلاقتها الايجابيـــة مع عملية الإنتاج أو بالبنية التحتية **infrastructure**، وأن التقلبـــات والتعـــديلات الدائمة لهذه البنية موصولة هـــي الأخـــرى جـــدليًا بعوامـــل البنيـــات الفوقيـــة

superstructure (السياسة، الدين، الإيديولوجية...)، وما التناقض الحاصل بين البنيات التحتية إلا طريقًا نحو جعل جدل الصراع الطبقي ممكنًا. وما الإيديولوجيا في واقع الأمر إلا انعكاس وهمي للمنافع المادية[1]"

يتعلق الأمر إذًا بتحديد الطبقة وطبيعة حدود العلاقات المتواجدة بين البنيات التحتية والبنيات الفوقية، وهذا ما يحدد بدوره الإيديولوجية أيضًا. إن معنى التاريخ بالنسبة إلى الماركسية موصول بمشروع ثوري، تاريخي، وأن اقتضاء النقد الفلسفي هو ما سيجعل "ليوتار" ينفتح على قراءة ودراسة نصوص ماركس، والانتقال بالتالي إلى ممارسة السياسة النضالية مع حركة أو جماعة: "الاشتراكية أو البربرية" المشكلة منذ سنة 1949 ونشطت إلى غاية 1968. حيث "التقى أعضاؤها على مجموعة من الاهتمامات المشتركة والمتمثلة تحديدًا في الظواهر التالية: البحث في طبيعة البروقراطية العمالية. وخاصة الستالينية منها. والالتفات إلى الأحزاب السياسية المنحدرة من الإيديولوجية الماركسية، تقييم السياسة والإيديولوجية الستالينية والتي تحمل الميزة الثورية المضادة، والاضطلاع على القواعد الاجتماعية، والجذور الاقتصادية للثورة المباشرة. مثل هذه القضايا مكنت الجماعة من طرح أسئلة أساسية كان لها علاقة بـ التطور الاقتصادي الحديث. ودلالة الصراع البروليتاري[2]".

انضم "ليوتار" إلى جماعة: "الاشتراكية أو البربرية" بتأثير من صديقه "بيير صويري" Souyré (P) الذي التقى به أول مرة بالجزائر. لكن سرعان ما أعلن "ليوتار" عن مغادرته للجماعة سنة 1964، وأنشأ بمعية صديقه جماعة جديدة أطلقا عليها اسم: "القوة العمالية" Pouvoir Ouvrier واستقال منها سنة 1966. هنا نجد إشارة صريحة يؤكد من خلالها "ليوتار" أنه ومنذ 1954، وإلى غاية فترة استقالته من جماعة: "القوة العمالية" اقتصرت وانحصرت اهتماماته في توجيه قدراته، وإمكاناته نحو التفكير في المشروع الوحيد والخاص بالنقد والتوجه الثوري. بتأثير كل من "ماركس"، "لبنين"، "روزا لوكسمبورغ"، و"تروتسكي"، لكن بعدها أحدث انتقالا جذريًا مع كل هذه التوجهات. إذ تمكن من التخلي عن التزاماته

1 Lyotard (J-F): Phénoménologie. Paris. PUF, 1954. p. 110.

2 Vega (A): Socialisme ou Barbarie et le militantisme de lyotard in revue cité n°=45 Pari. PUF. 2011 p. 33.

السياسية، وانخراطه الحزبـــي. وشارك سنة 1968 في حركة "22 مارس"، ونـــال سنة 1971 شهادة دكتوراه دولة بعد مناقشته لأطروحة أشرف عليها الفيلســوف المهتم بالاستيطيقا من وجهة نظر فينومينولوجيا "ميكال دوفران" Defrenne (M)، وحملت عنوان: "الصورة- الخطاب" figure-Discours. وانطلاقا من هذه اللحظة بالذات بدأ "ليوتار" يلتفت إلى قضايا الفن باعتبار هذا الأخير خلاصًا لم يحمله من قدرة على إحداث انعطافًا أساسيًا، محولاً إياه من مرحلة الالتزام السياسي إلى نقـد المؤسسة الفلسفية السائدة منذ اللحظة الإغريقية والتي انعكست تحديدًا في فلســفة أفلاطون Platon القائمة على فكرة التمثل représentation تمثل ال"ايدوســي" في صورة باعتبارها نموذج التمثل. هنا يتقاطع "ليوتار" مع العديد من فلاسفة جيلـه، والذين التفتوا إلى أهمية الرؤية Regard، وبالتالي من انفتاحه على قضــايا الفــن: الرسم، النحت تحديدًا. نجد على سبيل المثال: فوكو، و"ميرلو بــونتي" Merleau-Ponty، و"مالديني" Maldeny، و"دولوز". وربما أوجدنا مشتركًا بين هؤلاء جميعًا من خلال تناولهم لأسماء فنية مشتركة مثل: "كلي" Klee، و"سيزان" Cézanne.

من هذا المنطلق بإمكاننا رسم مخطط أساسي يشمل عمومًا المشروع الفكري، وتجربة الكتابة لدى "ليوتار" والمشكل من ثلاث نقاط هــي: -1- ليوتــار الملتــزم سياسيا وفلسفيا -2- اختراق الحداثة من خلال الــ "ما بعد" Post. -3- المنعطــف الفني ونقد المشروع الفلسفي التقليدي بالإضافة إلى الانفتاح على قضايا الايتيقا التي استعبدها هذا الأخير.

سيحدث "ليوتار" داخل مشروعه اكتمالا للفلسفة والتي نظر إليها باعتبارهــا طريقا نحو السلبية. منفتحا بعدها على طريق آخر غير خاضع لمنطق الهوية، لكونــه صار يعتقد فقط بــ اللا - اعتقاد. أي أن كل فلسفة هي لا- فلســفة، فكانــت قضايا مثل: الطفولة، الجسد، اليهودي، المرأة... هي الممرات نحو إقامة فلسفة ال" ما بعد الحداثي "بعد أن أعلن عن نهاية الــ "سرديات- الفائقة" métarécits، مثل تلك التي أقامتها الماركسية (مجتمع بلا طبقي). أو الرأسماليــة، والهيغليــة (انبثــاق المواطن، وتحقيق الروح المطلق[1]".

---

1 AKoun (A): Jean François Lyotard, in Revue Hermès 23-2411999, p. 350/351.

إن سياسة الفلسفة هي التأكيد على صعوبة القول بالمغادرة الشاملة للسياسة من طرف "ليوتار" أي هي تأجيل وإرجاء كل مغادرة. حتى وإن قلنا بأنه انعطف بعد إخفاق وفشل: "السرديات-الفائقة" على إيجاد التوافق والحرية بين الأفراد. وذلك بعد ثورة الطلبة في 08 ماي 1968، فإنه بإمكاننا القول أنه اتخذ وجهة أخرى محمولة هي أيضا بالمعنى الفائق. فمنذ نهاية الستينيات سنكون أمام "المختلف" Différend، والمتعدد سياسيا. بحيث تصير السياسة ميزة المعارف. هذا ما سيستوجب اقتضاء اكتشاف ومعاودة- اكتشاف بتعبير"دريدا" مشروع ليوتار الفكري. وترجع هذه الدعوة في اعتقادنا إلى سببين أساسيين:

أولاً) بالمقارنة مع أسماء انخرطت مع"ليوتار" ضمن حركة ما بعد الحداثة، فإنه يمكننا ملاحظة ما يلي: أنه كان ولا يزال ثمة إقدام ضعيف على قراءة"ليوتار" بالأخص من طرف أبناء وطنه (فرنسا). على طلاق إقبالهم على ما كتبه أبناء جيله مثل: دريدا، فوكو، دولوز... بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد أنفسنا أمام مشروعية طرح أسئلة عديدة حول، ما إن كان "ليوتار" فيلسوف حقا بالمعنى المذهبي للفلسفة، والأكاديمي. خاصة إذا علمنا أنه كان يخفي على نفسه شخصية متقلبة Kaléidoscope تلامس وتشتغل على مواضيع مختلفة. فهو الكاتب، الفنان والمناضل، والفيلسوف. هذا ما يجعله شخصية متعددة المعالم، وغير واضحة الملامح. وربما كانت عبارة "البرزخية" أحسن تعبير عن هكذا وضعية، وضعية مليئة بالغموض، والالتباس.

ثانيًا) يعتبر الفكر السياسي لدى"ليوتار" من المجالات الأكثر خصوبة، والتي حظيت باهتمام بالغ من طرفه. ومما لاشك فيه أنه كان من بين أهم الغايات التي سعى مشروعه الفكري، بما في ذلك فلسفته الفنية إلى تجسيده. إذ نجد أن "ليوتار" وإلى غاية نهاية الثمانينات كان وفيًا لتوجهاته السياسية والنضالية، فعلى سبيل المثال صدر له عمل سنة 1989 حول الحرب الجزائرية. هذا ما أهل الفلسفة لديه إلى أن تضع السياسة من أولى أولوياته. إلى درجة إقدامه على مطابقة السلوك السياسي بالموقف الفلسفي، جاعلاً منهما من هوية واحدة. وصارت السياسة تفكير عملي نقدي، ونجد هذا النوع من النزوع قد تبلور في بداية الأمر مثلما أشرنا بدء انتماءاته الحزبية، والنقابية بالإضافة إلى تبينه مواقف جذرية فيما يخص تحديدًا الثورة الجزائرية.

لقد كان "ليوتار" وبصـــورة دائمـــة عـــدوًا للعقلانيـــة النســـقية، ولكـــل الـــ "كليانيات" أي أنه كان مناهضًا ضد إقامة الخطابات المضخمة الـــتي تصـــير أسيجة دوغمائية توقع الأفراد في بربرية قاتلة. وبالتالي كان لزاما عليه الدعوة لأجل وطرد، وإلغاء كل ما له صلة بال"كليانيات" المعقلنة.

يبدو مهمًا لحظة التعامل مع أثار "ليوتار" المكتوبة، العمل على تحديد المواقـــع الثلاثة لكل قراءة نقدية، تهدف إلى إثراء اكتشافات "ليوتار" نفسها، أو اكتشافات أي عمل فكري يخضع للقراءة. وبعيدًا عن إغراق النقاش في الحديث عن مستويات الرضا، أو عدم الرضا، يجب في اعتقادنا الالتفات إلى المواقع النقدية القادرة علـــى بناء فكر مستنير، ينفتح على ما يحمله من إمكانات متعددة دون أن ينغلق في حلقة تعجل بفناءه. فكيف بامكاننا أن نكون ضد/مع وبعيدًا عن "ليوتار" في آن معًـــا. هذا النوع من الأسئلة قد يضعنا أمام فتح آخر ميز "ليوتار" طوال حياته الفكريـــة، وهو أنه ثمة "ليوتار" متعدد "ليوتار" المهتم بالبحث في قضايا السياسة، وفي إمكـــان إيجاد علاقة أصيلة بين السياسي والموقف الفلسفي. إلى درجة تأكيده إلى تطابقهما، ثم هناك "ليوتار" الثاني الملتفت إلى تدمير وتفويق كل الأنساق مهما كانت طبقهـــا معرفية كانت اثر علمية. وبالأخص تلك التي كانت ســـببًا في إقامـــة البربريـــات المعاصرة. والتي ساهمت في إنشاء: ال"قيتوهات" ومحتشدات "الغولاغ" هي مرحلة قام فيها "ليوتار" يكشف عورات الأنظمة الفكرية والسياسية الكبرى. ثم "ليوتار" الثالث الذي لم يتبقى أمامه إلا الاشتغال داخل ورشة الكتابة لبناء أصالته الفكريـــة وذلك بـــ عقد صلة حميمة، متينة بين السياسة وقضايا الاستطيقا والايتيقا: ضـــمن ما يمكننا تسميته بـــ سياسة الفلسفة **politique de le philosophie**.

ينحدر فكر "ليوتار" ضمن الجيل الذي أثر فيه كل من "نيتشـــة" Nietzsche (1848-1900). ومارتن "هايـــدغر" Heidgger (1889-1976) بالإضـــافة إلى حضور بعض الأسماء القوية التي أثرت هي الأخرى في مشروعه: مثل: "باطـــاي" Bataille و"بلانشو" Blanchot. ويتموقع "ليوتار" ضمن الفلاسفة الذين اتخـــذوا موقفًا مناهضًا ضد هيمنة النسق الهيغلي، باعتباره كان مصدر كل الشرور، والآلام التي مرت بها البشرية. لكونه أسس الـــ "كليانيات". لكن لم تقف تجربته الفلسفية عند حدود الكشف عن الانسداد الذي بلغه الغرب والذي يمكن التخلص منه عبر

المقاومة، وإنما امتد نقده الجذري إلى جوهر هذا الواقع المحكوم في اعتقاده بفكرة التمثل[1] "بالإضافة إلى كل هذا نجد ميلاً واضحًا إلى قضايا اللغة، مثلما برز ذلك في عمله "شرط ما بعد الحداثة" La condition postmoderne الصادر سنة 1979، ثم أتبعه بعمل آخر في نفس الوجهة: المختلف Différend سنة 1983.

إن عدم تمكن "ليوتار" في نهاية المطاف من إقامة فكر صارم لا يرجع أبدًا إلى عجزه عن تحقيق ذلك. وإنما يرجع بالأساس إلى كون الأفكار لا يمكنها أبدًا أن تخضع للتقدير، فهي متعذرة عن القياس وعن التعيين. وعليه ينبغي على الأقل التعامل مع فكره من موضع احترام الانعطافات المنجزة من طرفه، والتي كانت باستمرار تعكس تدفقه في حركة "هيراقليطية" دائمة السيران. إن فكرة الفلسفة لدى "ليوتار" تتأسس إذًا من منطلق أنها: فعل Acte وحركة mouvement، فهي لن تكون أبدًا ماهية، أو جوهرًا مثلما كانت الفلسفات التقليدية تدعي ذلك، وإنما ترتكز بالأساس على فعل التفلسف.

فمن واجب الفلسفة بقول "ليوتار" في عمله: "المختلف": "أن تكون شاهدة على المختلف، وأن تستوعب الرؤى الأساسية التي عرفها تاريخ الفلسفة سواء كانت رؤى متواضعة، أو رؤى جليلة. لقد أهملت الفلسفة طوال تاريخها الالتفات إلى مواقع المختلف، وهذا ما سنفتح عليه من خلال تناولنا لـ "ليوتار" المهتم ب: الطفولة، اليهودي، الآخر، الجسد... إن الذي لا يطاق في اعتقادنا قول القائلين أن فكر "ليوتار " لم يكن إلا مجرد قطائع أنجزها طوال إبداعه الفلسفي. إن القواعد الملازمة للخطاب الفلسفي حسب "ليوتار": "أنه يكتشف قواعده الخاصة به. اكتشاف قبليته ورهاناته وعليه فالأمر يتعلق بصياغة هذه القواعد، ذلك لأنها لا يمكن أن تتحقق إلا في نهاية الأمر. ذلك إن كان ثمة أصلا نهاية"[2]

1 Klein (R): la pensée française contemporaine et le figuré juive (rencontre inattendue aux Jean-François Lyotard- Revue controverse, p. 103.

2 Frandsen (F): l'honneur de penser, philosophie et déplacement du lyotard- p. 14.

2- ليوتار... الـ "ما بعد" باعتباره اختراقًا للحداثة:

تشكلت حركة ما بعد الحداثة كرد فعل على عملية التحديث، وعلى الحداثة نفسها modernisation/modernité، التي هيمنت في القرن التاسع عشر، في حين عرفت ال"مابعد الحداثة" ظهورها في الخمسينيات من القرن السابق. فإذا كانت الحداثية modernisme تبدو مهيمنة، فإن هيمنتها ليست إلا هيمنة ميتة، أي لا واقع لها في حياتنا اليوم. وبإمكاننا الوقوف عند ثلاث أسماء ساهمت في تصورنا بصورة بارزة في تشكيل التوجهات الكبرى لـ "ما بعد الحداثة" نجد في البداية: الفيلسوف الأمريكي: "جامسون" Jameson الذي استعان بتطبيقات "ماندل (أ)" Mandel (A) قصد التمكن من تمييز حركة ما بعد الحداثة بثلاث فترات أساسية" فكانت الفترة الأولى مرتبطة بظهور الواقعية في القرن التاسع عشر التي صارت المقابل للإستطيقا. ثم الفترة الثانية المرتبطة بالحداثية المميزة لنهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن السابق. والمتمثلة تحديدًا في الرأسمالية الاحتكارية، ثم ظهرت في نهاية المطاف: ما بعد الحداثة الخاصة بالرأسمالية العابرة للأوطان multinationale.

انطلاقًا من هذه التحولات الكبرى التي انبثقت عنها ما بعد الحداثة من منظور "جامسون" فإنه بإمكاننا القول أنها ترسخت وصارت تمثل ظاهرة وتيار استطيقي انطلاقًا من الطبيعة ال"سوسيو-اقتصادية". ومنه فإن لفظ ما بعد -الحداثة يعني "حالة الثقافة نتجت عن التحولات التي طالت قواعد: العلم، الآداب، والفنون، وذلك ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر". لابأس أن نضع إشارة هنا لنؤكد أن التحديث الذي تحدث عنه "جامسيون" غير الحداثة التي يتحدث عنها "ليوتار". فإذا كانت الأولى تعني تيار استطيقي، حيث نجد"ليوتار" أحد أهم فاعليها فإن الثاني يتحدد انطلاقًا من مشروع تحرر البشرية. داخل دائرة العلوم، الفنون والآداب. لكن بموازاة ذلك لن يحدث هذا إلا بدائل التقدم الحاصل على مستوى رضى، وسعادة الأفراد. فالنصوص الحداثية التي كانت من تأليف "جيد" Gide، و"بروست" Proust، و"جويس" Joyce. و"فارجينا وولف" Woolf تستعيد مباشرة ما يمت بصلة إلى المرحلة التي سبقت الاستطيقات إن: الواقعية. والطبيعانية Naturalisme، في حين النصوص الأدبية والتي تعود تحديدًا إلى ما بعد الحداثة لا تسلك الطريق نفسه... إذ لا تفضل حسب جامسون: "إقصاء أو إبعاد أي تقليد

أدبـي سائدًا أو كان سائدًا. ذلك لأنها لا تظهر عداءًا ولا رغبـة في إقصـاء أو التخلص من الماضي. وأملها الوحيد يرتبط فقط ببلوغ اللحظة التي يمكن نعتها ب: الحاضر الحقيقي Le vrai présent، اللحظة الأصلية التي بإمكانها وبمقدورها تعـيين بدء جديد"

ألم تكن ما بعد الحداثة مجرد تكرار أو معاودة لوصـف مشـروع الحداثـة الواقعية؟ بالنسبة لجامسون لم تعكس ما بعد الحداثة أفقًا استطيقيًا مبتكرًا. ذلك لأنه الكل بإمكانه في نظرها أن يصير مبتكرً ا، ومبدأ بحيث يصير كل واحد من محكوم بـ التكرار، وبالسيمولاكر، لعبة وقناع. فالذي يقصده "جامسون" مـن عبـارة الشهيرة: "الإخفاق الضروري" هو إقامة جديدة للإستطيقا مختلفة. استطيقا تخلصنا من إكراه الاستطيقا التقليدية المرتبطة بفكرة: التمثـل représentation في الفـن عمومًا ف الـ "ضد-جمالية" Anti-esthétique تقاوم لديه التمثل ولحظتها يمكننا الجزم أنه لم يتبقى أي شيء من الاستطيقا التقليدية، و لم يتبقـى اليـوم إلا نسـج لخطاب -التلعثم، صوت من دون مكان. وم دون عُمر، كرة نـتكلم، نقـول لا إمكان التمثل، أو بصورة أدق التمثل الذي هو اللا إمكان عينه"

ثم سيكون الاسم الثاني لما بعد الحداثة الاسم الغامض. والملتبس ذلـك لأنـه يفضل السير حيث اللامكان، واللازمان. إنه "صامويل بيكت" Beckett (S) الذي يرى فيه إيهاب حسن. المثال الرائع، والفائق لفنان ما بعد-الحداثة. لتمكنـه مـن إقامة، وبكيفية معينة ما تسميه الخطابة القديمة بـ الـ imago، أو "الصـورة النموذجية" figure exemplaire "أين الآن؟. متى الآن؟ومن الآن؟ أسئلة يبتدئ بها "بيكت" عمله الموسوم ب: "المتعذر عن التسمية" l'innommable والذي يحدد من كلامه المقولات الأساسية الثلاثة المشكلة للتمثل الأدبـي: الفضـاء، الزمـان والذات. الفضاء هنا محروم من كل حدود. فهو لا متعين. عبور بلا نهاية. إذ مـن المتعذر علينا معرفة مكان الانطلاق، ومكان الإقامة. المهم أننا لن نصل أبدًا.

هنا تكمن اللحظة الجمالي لدى "بيكت" ة: لن أحل ولن أقيم عند أحـد إلى درجة أنني لن أكون أبدًا ذاتي. بالإضافة إلى غرابة الفضاء نجد "بيكـت" بمجـرد الزمان الذي عرف ببعده الخطي داخل الأنظمة المعرفية التقليدية بحيث لم يعد يملك هو الآخر هذا البعد، حيث سكون بلا بداية، وبلا نهاية، لن يحصل له أبـدًا وهـو

لاعتقاد بأنه بدء أو أنه قد يتمكن من النهاية يومًا ما. وتعتبر مقولة الـــذات Sujet من المقولات الجوهرية التي احتفى بها مشروع "بيكت "فمعه لن نكون أمام خطـــر موت الذات. وإنما أمام قلق لا يهدأ. أمام "أنا" je لا ينتهي أبدًا عن الموت، متسرع بسبب إيمانه بواجب المخاطبة، والكلام[1]" يجب أن أستمر، لا استطيع الاســـتمرار. يجب الاستمرار باستمرار. إذًا يجب قول" الكلام ما دمت موجودًا. علينا قولها. إلى أن أتمكن من إيجاد ذاتي، إلى أن تقول الكلمات معترفة أن الجزاء كان غريبًـــا، وأن الخطيئة كانت هي الأخرى غريبة. وإلى أن أقول بأن ذاتي صارت من دون تفكـــير لحظتها ستسرق مني هويتي، بحيث لا أغدو شيء. أنا لست شيئًا. قلت كل هذا، ثم لازمت الفرار، لا أعرف عدد أولئك الذين يعرفونني، فرت مني هويتي، وصـــارت ذاتي متعددة"[2]

الاسم الثالث الذي ستعرف معه ال"ما بعد حداثة" تأسيسها الفعلـــي هـــو فيلسوفنا "ليوتار"، وذلك بعد إصداره لعمله الفاتحة: "شرط ما بعد الحداثة -تقرير عن المعرفة" condition postmoderne- rapport sur le savoir سنة 1979، وفيه أعلن أهم معالم المرحلة الراهنة للمعرفة الإنسانية. تخلصـــها مـــن ال"ســـرديات- الفائقة" وعجزها عن قراءة، وفهم العالم الذي نحيا ونقيم فيـــه. ويقصـــد ليوتـــار بال"سرديات- الفائقة" الأنساق والمعرفية التي أقامتها فلسفات العصـــر الحـــديث تحديدًا. والتي كانت تفضل الإبقاء على صراع الثنائيات قائمًا بين المقولات. إلى أن ظهرت الإيديولوجيات ال"كليانية" التي أسست للبربريات المعاصرة، ومن ثم لم يعد للعالم منطق يحكمه أو قانون يسيره، لقد صار التاريخ البشري يقول"ليوتار" مفتوح على احتمالات متعددة، ولا حديث بعد ميلاد ما بعد الحداثة عن تقدم خطي لـــه. إذ بقدر ما يتقدم التاريخ البشري يحصل له التراجع[3].

يتموقع "شرط -مابعد الحداثة بعيدًا عن الحدود المرســـومة وعـــن الخـــرائط المعلومة، يحضر بين الفلسفة-السياسة، والاقتصاد. والقـــانون... يـــرفض المنطـــق والجدل الثقافيين، وفي جهة مقابلة تقترح ما بعد الحداثة مواضيع أخرى أدنى مـــن

1 Becket (S): l'innommable Paris, Minuit 1983. p. 8
2 Becket (S): ibid... p. 55.
3 Lyotard J-E: la condition postmoderne, Tunis Cérès, 1994, p. 49.

ذلك التي رسختها التراتبيات التقليدية: فنجد على سبيل المثال: اشتغالاً على المختلف، الآخر، الفرق. المقطعية fragmentation والشذري، والمعتذر عن القياس... يتعلق الأمر إذًا باقتضاء معاودة تفكير العلاقة مع الشذرية الثقافية، ومع الذات أيضًا. والتكنولوجيات الحديثة. والأجناس الأدبية. ورفض التوافق الاجتماعي وآليات الفلسفة، والنفوذ والهيمنة وهذا ما يجعل ما بعد الحداثة تفضل وتمنح الامتياز للسلطة المتناهية الصغر savoir micro–[1]

أمام هذا الوضع سيكون من الصعب أن تعرف ما بعد الحداثة شرعيتها بعد السرديات– الفائقة. خاصة إذا علمنا أن إنسان ما بعد الحداثة لم يعد يؤمن بشيء، فالأفكار التي سيرته، وهيمنة عليه مثل: وجود مجتمع لا طبقي، وحلول الروح المطلق في التاريخ، وتحرر المواطن، صارت مجرد يوتبيات تفننت السرديات الفائقة مثل: الماركسية، الفرويدية، البنيوية والرأسمالية في توزيعها والترويج لها. لكن اصطدمنا في نهاية المطاف بواقع مغاير تمامًا. لم يعد مجديًا الحديث عن وجود أمام هذا الوضع توافق أو انسجام. ذلك لأننا أصبحنا نسير في اتجاه معاكس، اتجاه التباين، والفرق والمغايرة. إن معرفة ما بعد الحداثة يملأ وعينا بالاختلافات، ويدفعنا بقوة نحو تحمل ما يتعذر عن التقدير، والقياس. ذلك لأنها ترفض أن تتواجد من خلال تماثل الخبراء، مفضلة التواجد داخل تغاير المبدعين، والمبتكرين، لكن أين اختفت السرديات الفائقة بعد موتها، وأين صارت تقيم الشرعية؟ وهل يمكن القول أن شرعية الرابط الاجتماعي محكوم بالتماثل والتشاكل؟

يلجأ ليوتار في بداية عمله: شرط ما بعد الحداثة، ومن موقع رغبته في بيان حقيقة ما آل إليه مفهوم الشرعية بعد أفول نج السرديات الفائقة. إلى إحداث تمييزًا جوهريًا بين المعرفة العلمية، والمعرفة السردية Savoir scientifique/Savoir narrative مقترحات معالجة قضية الشرعية من خلال إعمال منهج لعبة اللغة Jeux de langage، المنهج الذي استعاره "ليوتار" من التقليد التحليلي لفلسفة اللغة. التقليد الذي يحدث وصلا بين المنطق واللغة وفي الوقت ذاته يضع هذا المنهج بالإضافة إلى الفلسفة التحليلية، ضمن تأملات فلسفية أخرى منجزة داخل التقليد الهرمينوطيقي والقاري عمومًا. مثلما هو قائم لدى: هيدغر، و"غادامر" Gadamer

1 Tomaz (E.A): présentation in revue Tumultes 2010/1 n° 34 pp 7-8.

(1900-2002)، ولدى ممثلي الفلسفة الفرنسية مثل: فوكو، دريدا. هذا التقليد ينظر بدوره إلى اللغة من موقع أنها تعكس إمكان الوجود نفسه، والانفتاح عليه. فالمبدأ الأساسي الذي ينهض عليه هذا المنهج، (أي منهج لعبة اللغة) إن أي حديث أو كلام هو بمثابة مقاومة وصراع أي لعبة ينجزها لاعبون يفترض فيهم حالة دائمة من المنافسة والعراك حتى وإن لم يكن ثمة أبطال ومنتصرين".

يتحدث "ليوتار" عن أشكال متعددة للخطابات، ويشير إلى الكيفية التي تجعلها متشابكة فيما بينها، وبإمكان الإشارة إلى بعض أبعاد لعبة اللغة: الصدفة، المنافسة، السيمولاكر، الترنح والتيه... وهذا كله يثري منظورية العلاقات الممكنة للغة. هذا ما جعل ليوتار يستعير كما أشرنا لعبة اللغة من الفلسفة التحليلية، وتحديدًا من الفيلسوف: "لودفيغ فيتغنشتن" Wittgenstein (l)، فهو يتحدث عن شكل الخطابات، وعن الكيفية التي يحصل التداخل بينها. إن ثمة العديد من الملفوظات énoncés. منها: "الواصفة، والدالة، والأدائية performatif، وتقديرية évaluatif، وكل ملفوظ يحمل في ذاته قواعد شرعيته. المحددة له. والقواعد هذه لا يمكن أبدًا أن تحمل شرعيتها. وإنما تشكل ذلك من خلال توافق اللاعبين بصورة ضمنية، أو صريحة على العقد المبرم بيتهم. ومن ثم يجب النظر إلى كل ملفوظ، باعتباره ضربة لعب منجزة داخل اللغة. إذ كل ملفوظ هو كذلك داخل اللعبة، ولا يمكننا أبدًا القول أننا نلعب دائما لننتصر، وإنما قد نلعب لنكتشف ونبتكر"[1].

تفيد لعبة اللغة إذًا أنه ما من مفهوم أو نظرية يمكنها أن تحيط باللغة في شموليتها وكليتها بصورة مناسبة وكافية. ذلك لأن محاولة القيام بذلك هو نفسه لعبة لغوية محددة خاصة بها. وهكذا إن السؤال الرابط الاجتماعي يقول ليوتار هو لعبة اللغة الخاصة بالمساءلة التي تموقع بصورة سريعة. ذلك الذي يطرح ويوجه السؤال، والمرجع référentموضوع المساءلة. هنا يبدو السؤال ذاته رابط اجتماعيا سابقًا. فكل كلام، أو أفعال اللغة، واللعب هي بمثابة رابط اجتماعي قابل للملاحظة والمراقبة.

يتحدث "ليوتار" عن مجتمع ما بعد الحداثة، وعن نظرية الأنساق، فالعالم الحديث يميل في الغالب إلى الفتوحات الكبرى المحققة داخل المعرفة العلمية. ويميل

1 Lyotard J-F, la condition postmoderne, ibid., p. 40.

أيضا إلى روحه الإيجابية والتقدمية. أما ما بعد الحديث فهو العالم الذي جاء بعد كل هذا، بعد أن تم وضع قيم العالم الحديث موضع تقييم، تقييم طال كل المجالات سواء كانت ثقافية، أو اقتصادية أو علمية، فارتبط بالعمارة والفن، والأدب والاقتصاد، والعلوم الاجتماعية وبصورة أقل حدة العلوم الصارمة، والدقيقة. هذا ما يجعلنا نميل إلى القول أن لفظ ما بعد الحداثة متعدد الدلالة. فدلالته تلازم كل الحقول والمجالات المعرفية. إذ من الصعب تحديد معنى ما بعد الحداثة بما أن إجرائيتها يتداخل فيها العديد من المجالات الفكرية، النقدية، التكنولوجية واللغوية. وحتى الاستعمالات الشعبية. ومثل هذه الصعوبة يجعلنا نؤكد على ضرورة التعامل مع المفهوم لا في قراءته ومفرده وإنما في فرقه وجمعه. فليس ثمة ما بعد حداثة وإنما يوجد ما بعد حداثات إلى الدرجة التي يكون من المعتذر علينا الحديث عن توافق بين الفلاسفة والنقاد حول طبيعة نظرتهم إلى المفهوم. خاصة إذا علمنا أن فكرة التوافق consensus نفسها تسير في الاتجاه المعاكس لما بعد الحداثة. لأن كل توافق يرسخ خطاب الهيمنة والسيطرة. خطاب لا يزال إلى غاية اللحظة قائمًا، وهو حاليًا موضوع النقد الجذري من طرف العديد من المفكرين المنتمون ضمن حركة ما بعد الحداثة. وما الدلالات المتعددة إلا ترجمة عميقة وأساسية للتغييرات ال"سوسيو-اقتصادية" والتكنولوجية. تغييرات ميزت طيلة خمسون عاما مشهد العام لعالمنا المعاصر. وهي مرتبطة على وجه الخصوص بدائرة الإنتاج والاستهلاك.

إن ال"ما بعد" Post الموقف الدال على الاختراق والإزاحة Transgression et espacement. أن نوجد لأنفسنا مكانا داخل المخترق هذا يعكس جوهر خطاب ما بعد الحداثة. إن الـ "ما بعد" تشير في تصورنا المغادرة والانسحاب نبتعد من خلالها عن منطق التطور داخل الحداثة. ولما كان من الصعب الإلمام بمفهوم ما بعد الحداثة لعدم قدرتنا على قولبته. ولكن نخفف من حدة الالتباس الذي يمس المفهوم، من حيث التحديد، لكن لا نقع في ازدواجية تضعنا أمام غموض لا محال. الازدواجية التي تضع المفهوم بين معنى الانفصال، ومعنى الاتصال. فضّلنا اللجوء إلى استعمال لفظة الاختراق. إن الـ "ما بعد الحداثة" هو اختراق، لا يفضل الخروج من موقع الانفصال، ولا يحبذ المكوث من موقع الاتصال. وإنما ينسج محايثة متعالية immanence transcendantale. فمن الداخل يحصل الخارج،

ويعتبر التعريف المقدم من طرف إيهاب حسن، وهو أحد أبرز المفكـرين الـذين عملوا من أجل إيجاد تحديدًا واضحًا لما بعد الحداثة من أهم التحديـدات المقدمـة للحداثة، فهو إذ يميز هذه الأخيرة بأنها: "المتعذرة عن التحديد"، وهذا ما يعكـس في واقع الأمر جوهرها.

ويشير إيهاب حسن دائمًا أن ما بعد الحداثة "جاءت لتعلن تحديدًا عن مـوت الذات، مؤكدًا على ميلاد القارئ عبارة كثيرًا مـا تناولتـها الكتابـات النقديـة المعاصرة. خاصة داخل الفلسفة القارية. وعلى وجه الخصوص بعد ميلاد فلسـفة موت الإنسان على يد "فوكو". ما بعد الحداثة لا يحصل يقول "إيهاب حسـن": بلوغها إلا لحظة إحداث التقارب المحقق بين مختلف الأصوات التي تظهر وتتجلـى داخل النص[1]" من هذا المنطلق ينفتح "ليوتار" على الممارسة النقدية الـتي تطـال مباشرة نظرية الأنساق، خاصة تلك التي تحمل رؤية شاملة عن العـالم، وهـي في مجملها آلية، لا إنسانية[2]".

إن الإجابة عن سؤال شرعية المعرفة العلمية يسير بنا نحو دراسة مختلف نماذج المعرفة. وتحديدًا من خلال مثلما اشرنا لعبة اللغة، إذ يبدو من الوهلة الأولى اقتضاء الإقدام على فهم التمييز المنجز من قبل "ليوتار" بين المعرفة السردية والمعرفة العلمية، ففي تصوره لا يمكننا أبدًا اختزال المعرفة إلى مجرد علم ذلك لأن العلم في حد ذاتـه بحاجة إلى معرفة تبرر وجود شرعيته. لقد كان العلم يصطدم بأسئلة موجهـة إلى شرعيته الخاصة.

انطلاقًا من هذا التوجه، فإن المعرفة العلمية تكون ملزمة دائمًا بنداء المعـارف لكي تمنح لها ضمانًا لشرعيتها. وتسمح هذه المقاربة بالاهتمـام دائمـا بـالرابط الاجتماعي على الرغم ما حصل له من تفكك، وتشتت، حيث لم يعـد للـروابط الاجتماعية على ما كانت عليه أثناء القرن التاسع عشر، وبداية القـرن السـابق. وانطلاقا من هذا التحول الجذري فغنه يمتنع عن النظر إلى الأفراد باعتبارهم وحدة يقيمون داخل حلقة اجتماعية منسجمة ومتماسكة. ثابتة ومستقرة. سـواء تعلـق

1 Rochen (F) Note pour une archéologie du postmodernisme in Revue Horizon philosophique, Automne 1994. Vol: 05 n° 01, p. 56.

2 Lyotard (J-F), ibid., p. 49.

الأمر بطبقة اجتماعية، أو بالمجتمع عمومًا. فالمقارنة المنجزة من طـرف ليوتـار في عمله "شرط ما بعد الحداثة" تحدد الأفراد باعتبارهم عناصر دائمة الحركة بـداخل فضاءات لغوية تلتفت إلى رهانات موصولة بالمعرفة، وحسب هذا التصـور فـإن الذات يقول "ليوتار": "لن تكون أبدًا معزولة، على الرغم من ضـعفها وعوزهـا وهي متواجدة داخل نسيج من العلاقات الأكثر تعقدًا أو تشابكًا، وأنها في حركـة دائمة[1]"

لا بأس الوقوف إذًا عند هذه المقارنة التي ينظر إليها "ليوتار" بأنها أساسية بين المعرفة العلمية، والمعرفة السردية، تتميز هذه الأخيرة بتعدد لعبة اللغـة. وتعكـس أفعال اللغة الرابط الاجتماعي، وهي مؤهلة بدرجة كبيرة إلى الجعل منها مرجعًـا، ولا تنظر إلى سؤال الشرعية أبدًا بعين الاهتمام.

أما المعرفة العلمية فهي ترتبط دائما بسؤال إثبات أو عدم إثبات صدق القضايا والفرضيات التي تنطلق منها مفضلة انجازها من خلال إقصاء كل الألعاب، مكتفيـة فقط بلعبة واحدة. أي بتلك المرتبطة بـ ملفوظ الدلالة dénotatif معتمدة على المبدأ التالي: بقدر ما أثبتت، بقدر ما تكون الحقيقة دائما مرتبطة بما أقول" فقول الحقيقـة مرتبط بمدى قدرته على إثباتها. فأنا أقول الحقيقة ما دمت أستطيع إثباتها في الواقـع، وعليه فإن المعرفة إقصائية لا لكونها لا ترى في المعرفة غيرهـا. لحظـة توجههـا إلى الخارج واكتفاءها بذلك. وأن ملفوظاتها قابلة للتخطيء، وجد مؤقتة. تأخذ فقط بما تشرعه. وهي بالإضافة إلى كل هذا محكومة بهوس العودة إلى التجربة وإلى الاعتبـار بغير متسامحة مع أي معرفة أخرى. إنها معرفة لا-غفورة. "ويمكننا فهم ما ينعته ليوتار بـ "براغماطيقا" المعرفة السردية حينما تحمل على الأفكار الموصولة بـ معرفـة- الفعل، ومعرفة- العيش، ومعرفة- الإنصات والاستماع. ولما كان الأمر كذلك فإنها غير مرتبطة بعيار واحد للحقيقة مثلما هي عليه المعرفة العلمية[2]" فالمعرفـة السـردية منفتحة على العديد من العبارات مثل: المهارة والفعالية القائمة على الكفاءة التقنيـة. والإيتيقية والاستطيقية. مما يؤهل الذات لحظتها إلى استيعاب تعدد مواضيع الخطـاب تقييميه كانت، أو تقديرية، أو تحويلية..

1 Lyotard (J-F), ibid., p. 39.
2 J-F Ibid, p. 67. Lyotard

إن الذي يمكننا الإشارة إليه هو اقتضاء اكتشاف فكرة ما بعد الحداثة ومعاودة اكتشافها من خلال فكر ليوتارد، ذلك لأنه من غير المعقول حتى إذا أنكر مكانته بالنسبة إلى ما بعد الحداثة. لأنه لا يمكننا أبدًا أن ننقص من أهميته كمفجر، ومدمر الدوغمائيات. إذ بفضله عرفت ما بعد الحداثة فتوحات جليلة: إن ما بعد الحداثة ليست إلا فترة مهدت للخروج من عالم الحداثة.

ليوتار... وإمكانات التفلسف (الإيتيقا والإستطيقا).

كيف نفسر مغادرة "ليوتار" لقضايا السياسة؟ وهل ثمة مغادرة حقيقية للسياسة؟ أسئلة يمكننا تناولها بالبحث والدراسة من خلال الالتفات إلى أعمال ليوتار المتأخرة، وعلى وجه الخصوص منذ عمله: "المختلف" **différend 1983** ففيه يؤكد على ظهور توجه آخر لمشروعه ممثلا في المنعطف الثاني، بعد السياسة، وما بعد الحداثة. وميزة هذا الانعطاف أنه يأخذ باقتضاء الدخول في مغامرة الشهادة" Témoignage، مهمة سوف لن تكون من حظ السياسة، ولا حتى من حظ الفلسفة، وإنما ستكون امتيازًا للـ "مختلف"، ذلك لأن الاختلاف صار الاسم الذي يطلقه "ليوتار" على: "إسكات لاعب في لعبة لغوية، قد يكون هذا اللاعب:- طفلا، يهوديًا، امرأة، حيوانًا- وهو موجود عندما لا تكون هناك إجراءات متفق عليها حول ما هو مختلف، فقد لا يتم الاعتراف من قبل المؤرخين مثلا بوجود غرف الغاز التي استخدمها النازيون. إلا إذا شهد على ذلك أحد ضحاياها. ولكن الضحية تكون شخصًا قد مات في هذه الغرف[1]".

لكن من سيكون موضوعًا للشهادة. سترتبط حسب "ليوتار" بـ "دين dette تجاه طفولة، وهذا ما سيمكنه من الالتفات ولمدة عشرة السنوات الأخيرة من حياته إلى خلق ورشة كتابة منفتحة على قضايا أولئك الذين تم إقصاؤهم خارج اللعبة اللغوية، وبالأخص المهمشين. كتابة نصوص تحررنا من ابتكار سرديات فائقة جديدة. كتابة تحملنا إلى اللحظات المليئة: بالانفعالات، وبالنفس anima كتابة الطفولة. يضعنا ليوتارد إذًا أمام فترة ما قبل النضج maturité، نضج العقل

---

1 ليشتة (ج): خمسون مفكر أساسيًا معاصرًا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة. ترجمة. البستاني (ف) بيروت- لبنان. الطبعة الأولى 2008، ص 498.

والعقلانية. إلى درجة أنه بإمكاننا القول أن ال"ما بعد الحداثة"سابقة عن الحداثة. ال"ما بعد الحداثة" كما أشرنا هو اختراق، ولا يمت بصلة إلى التجاوز.

هذا ما تحاول مغامرة الكتابة بيانه والوقوف عنده، لم نتمكن نحن الفرنسيون يقول ليوتار: "وإلى غاية اليوم من تفكير السياسة وتفكير الفلسفة، وتفكير حتى الأدب من دون ذكر أن كل هذا: السياسة، الفلسفة والأدب. كان لهم مكانًا يداخل الحداثة تحت علامة "الجريمة" crime، جريمة نفذت سنة 1972 والتي قمنا من خلالها باغتيال ملك متسامح ومحب. ملك جسد الشرعية، بالمعنى التي يتحدث عنها هيغل عندما يقول: "إن السلطة الشرعية تتجسد في فرد حي وفعال" طبعا لا يمكننا ألا نتذكر مثل هكذا جريمة. إننا سنعلم عند كل لحظة نفكر فيها السياسة، "بأن سؤال الشرعية هو الآخر لن يكون مطروحًا في تاريخنا إلا بصورة دائمة. أي أنه يفرض نفسه علينا عند كل لحظة مساءلة. ذلك لكونه يعلمنا بأننا أقدمنا على تغيير وتعديل الدستور عشر مرات منذ أن تقدمت الجريمة. وهذا ما يجعل سؤال الشرعية. يفرض نفسه هو الآخر علينا. ان من المتعذر الاعتقاد بأنه يمكننا تجاوز هذه الوضعية التي تغيب في مجتمعات أخرى مثل الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، وألمانيا. تكمن الصعوبة حسب ليوتارد في كون هاته الدول فهموا وأدركوا جيدًا أن ذلك الذي نسميه كتابة في فرنسا ارتبط دائما بذكرى جريمة قتل[1]"

سيفتح "ليوتار" انطلاقًا من هذه الأرضية على قضايا الإيتيقا والاستطيقا من خلال تواصله على وجه الخصوص مع: "إيمانويل ليفيناس" (I) Levinas ودريدا، وفوكو. فإذا كان من الصعب علينا إدراك "ليفناس" ضمن كوكبة فلاسفة ما بعد الحداثة، فأنه لا يعني أننا نقدم على حرمانه من أحقية التواجد من موقع التأثر على الأقل. إذ ثمة ما يجمع هذه الأسماء [دريدا دولوز، لاكولايارت، وفوكو] بليفيناس ويبرز المشترك بين ليوتار و"ليفيناس" في أخذهما بفلسفة الحساسية **philosophie de la sensibilité**، فمنذ عمل "الصورة – الخطاب" figure- discours نجد ليوتار يتطرق إلى فكر ليفيناس إلى درجة أنه بإمكاننا القول أن فلسفة الحساسية عكست هذا التقارب والاختلاف فيما بينهما في آن معا.

1 Voir la discussion entre Lyotard et Rorty (R): in Revue critique n° 456 Mai 1985 p. 581-583.

تكمن أهمية الفن تحديـــدًا في وظيفتـــه ال"اســـتطيقو-أدبيـــة" Esthético-Littéraire، حيث صار من غير المتعذر تنظيم انطلاقا من هذه الوظيفة مـــن هـــو متشعب، ومعقد. فالعمل الفني صار الطريق الذي نواصل من خلاله تـــدمير كـــل محاولة جديدة لانبعاث ال"سرديات - الفائقة" بعد موهّا، وبعد الإعلان عن نهايـــة التعقل داخل السياسة. لقد ركز ليوتار في عمله "الصورة - الخطاب" على الدفاع عن الحسي ضد "ليفيناس" من جهة، وعلى إيجاد ما يعادل التمزق والانحدار مما هو متعذر عن الإمساك كالغيرية altérité المدرجة من قبل إيتيقا" ليفيناس" من جهـــة أخرى. إن ليوتار وعلى خلاف ليفينـــاس يـــدرك الحســـي باعتبـــاره جارحًـــا Traumatisant إذ ثمة نوع من اللاتوازن يشير ليوتارد للذاتية الحســـي الموروثـــة والحساسية فـــالمرئي علـــى ســـبيل المثـــال لا يمكننـــا الجعـــل منـــه مصـــدرًا للتعرفrecognition، وإنما هو طاقة تعمل انطلاقا من النظام النصي، والمفاهيمي. فالذي يمكننا التأكيد عليه أن الحسي يتموقع بصورة دائمة ضمن الوجهة المقابلـــة للتفكير، متواجد في أقصى العلاقة الإيجابية. وبالإضافة إلى ذلك يجب الإشـــارة أن الحسي يمثل من جهة أخرى القسوة التي تقلب، وتفكك شأنه في ذلك شأن عمـــل الحلم لدى" فرويد" Freud.

سيسعى ليوتار في أعماله التي جاءت متأخرة إلى الجعل من الحســـي فكـــرًا منظمًا. مؤكدًا على نسقيته ونجد من بين الأعمال التي تشير إلى ذلـــك: "الغرفـــة المظلمة" chambre sourde فمن خلاله حاول التأكيد على تمثل الحساسية للطفولة. إذ يمكن للحساسية في حالاتها الأقصى أن تتطابق مع اضطراب ووله قلقنا. فمـــن الممكن أن تلحقنا بحيوانية مرعبة animalité terrifiée نفقد من خلالها كل تراجع نحو الحس، تتطابق معه من خلال الهروب إلى الأمام بصورة ساذجة. يلجأ ليوتـــار "هنا إلى تقديم مثال عن المعاناة المرضية للكاتب أندريه مارلو Malreau (A) أثنـــاء تواجده بالمستشفى عندما كان في أوجه أزمته الصحية القريبة من لحظـــة المـــوت. كان يمشي على أربعة يقول "ليوتار"[1]"

بالإضافة إلى ذلك في فلسفة "ليوتار" صورة اليهودي figure juive باعتبـــاره مختلف أي جانب ما في الصور للمختلف مثل: الطفل، الحيوانية، المرأة، المثليـــة...

1 Lyotard J-F. chambre sourde, Paris, Galilée 1998 n p. 100.

بعد لقاءه بفيلسوف "الآخر" ليفيناس إذ أقدم ليوتار سنة 1970 وبمجلة "نقد" الفرنسية على نشر مقالة تحت عنوان: "أوديب اليهودي" Œdipe -Juif وأعاد نشرها في عمله الصادر سنة 1973 بعنوان: "الانحدار بدءا من ماركس وفرويد" Dérive à partir de Marx et Freud ومنطلق هنا اللقاء هو التقارب الحاصل بينهما في كليلهما الموفق كل من العبراني، والتقليد الفرويدي من فكرة التمثل représentation. ولقد استند ليوتار على قراءته الى" قراءات التلموذية" لليفيناس والتي تعود تحديدًا إلى الإيتيقا العبرانية حيث يكون فيها التمثل محرما، وممنوعا. فالعين مغلقة، والآذان مفتوحًة لسماع كلمات الأب. هكذا يبرر نص الخروج إشكالية منع التمثل.

إن الديانة اليهودية مثلما يؤكد ذلك ليوتار هي ديانة سماع وليست ديانة رؤية. وتكمن مهمة السمع هنا في تحد كل ما يمت بصلة إلى التمثل. في الواقع صارت صورة اليهودي تيمةً مركزيةً داخل المشروع الفكري لليوتار المتأخر ابتداء من سنوات الثمانينات، حيث نجده يحدث انعطافًا نحو قراءة "كانط" من خلال عمله النقدي الثالث: "نقد ملكة الحكم"، تحديدا إلى تحليلية كانط للجليل Sublime، مؤكدًا بأنه ثمة قرابة بين الجليل الكانطي، ومنع اليهود للتمثل.

فالعمل الفني بالنسبة إلى ليوتار لا يعكس تراجيديا اللاشعور المعتم، وإنما يؤكد بدوره على اقتضاء أن يكون مدركًا في ذاته كتماثل طاقوي للجهاز النفسي. فكانط في تحليله للتمثل يكون قد أحدث تقاربًا بينه وبين "فرويد" إذ يعكس العمل الفني لدى هذا الأخير: التمثل، والمحاكاة Mimésis ووحدة المسرح بإمكانه أن يظهر هذا الأفق، وإظهار بصورة جيدة ماهية الفن عمومًا. فالعمل الفني يشتغل كآلة نفسية، والآلة النفسية بدورها تعمل كمسرح، لكن الذي لا يطاق يقول ليوتار في النظرية الفرويدية كونها تغلق علينا مدى الحياة بداخل المسرح. حيث تلعب المسرحية نفسها، وعليه يبدو كل تمثل تكرار بالنسبة إلى فرويد. لكن لا يمنع هذا الأخير الامتياز لفن التمثل، وإنما توجه تأويلها إلى حيوانية العلاقة الإحالية Transférentielle، فهي تهدف إلى إحالة العمل على اللحظات الأودبية، وإلى فكرة الإقصاء Castration. فهي الموضع الموضوع بداخل فضاء التخيل، وتوقع تطبيق قراءة موجهة من قبل شفرة رمزية لدى سيزان مثلا نقد واللوحة نفسها موضوعا.

تمكن ليوتار بعد معاودة قراءته "كانط" من منح لنفسه فرصة تجديد الاستطيقا التي تكشف من جديد عن الحسي في بعده الجذري وستكون تجربة الجليل بمثابة التجربة الخاصة بالحضور المحض حينما تعلق، وتلغي التركيب بين الصور، وسيكون الحضور المحض بمثابة ذلك الذي يمتنع عن التمثل[1]" إن الفن الجليل وعلى خلاف التصور ال"كانطي" سيكون بمثابة اللحظة المقاومة للإمبريالية. امبريالية ثقافة التمثل، والتمثل هنا لا يأخذ بالضرورة لدلالة نفسها المتواجدة لدى" فرويد" و"كانط" من حيث قرابتهما للتفكير العبراني. باعتباره حضورًا، أو ما يمنح لنا مباشرة أمام التجربة العينية. وإنما هو ما يحضر بفعل الحاضر إن التمثل من هذا القبيل تحكمه حركة الجدل. حركة أنتجت في تصور فلاسفة الاختلاف، وبالأخص ليوتار أنساق وأنظمة معرفية قائمة على الهيمنة والطغيان. هذا ما جعل ليوتار المختلف يؤكد أن الحداثة الفنية للجميل المعاصر لا يمكنها تلقي نشاطها داخل مؤسسة برهانيه وتكمن هذه الإرادة الفلسفية في مدى التمكن من جعل ممكنا تشفير المختلف.

يبرز هنا سؤال جمالي حقيقي، وحتى سياسي مرتبط تحديدًا: "بنقد الأشكال المعطاة وكأنه تم التسليم بها. إن الديمقراطية مثلاً كثيرًا ما كنا ولا نزال نعتقد أنها تتعارض وأنظمة الحكم الاستبدادية، في حين نجد الأمر على خلاف ذلك فإذا قمنا بتناول الامر من منظورية ايتيقية سندرك لحظتها بأنها لا تتعارض نهائيًا مع هذه الأنظمة بل تزيد وبصورة جذرية تكريسها.[2]

---

1 Wancy J-L: l'Art et: mémoire des camps, Paris, Seuil, 2001, p. 92.

2 Christian Decamps: Quarante and s de la philosophie en France la pensée singulière de Sartre a Deleuze, Paris, Bordas, 2001, p. 131

هانز جورج غادامير

(2002-1900)

هانز جورج غادامير
فيلسوف التأويل
تجاوز اغترابات الوعي الإنساني
(2002-1900)

عبد الله بريمي
جامعة مولاي إسماعيل- مكناس
الكلية المتعددة التخصصات الرشيدية

"غادامير هو الشاهد المطلق"

جاك دريدا

تعلمات فلسفية:

يقتضي التفصيل في سيره غادامير الذاتية العودة لكتابه "تعلمات فلسفية" Philosophical Apprenticeships 1977 ففصول هذا الكتاب الغنية والممتعة ترجعنا إلى الطفولة المبكرة لحياة فيلسوف وأكاديمي كبير، وتعلمنا كيف يمكن لحياة فرد أن تلقي الضوء على عصر بأكمله وكيف يمكن لهذا العصر التعبير عن هذه الذات. إن سيرة غادامير الذاتية هي فصول من حكاية وذكريات ألمانيا القرن العشرين" تقدم لنا هذه الفصول على نحو أدق تجربة تاريخية وثقافية معقدة ليس من السهل على معظمنا أن يمر بها. إنها تجربة حياة خاضت غمار أربعة تحولات سياسية وتاريخية بألمانيا، تواكبها تحديات اجتماعية ونفسية فرضت نفسها على تلك الحياة. وترسم في الوقت نفسه معالم فلسفة انخرطت في حوار أو جدال مع أبرز مفكري القرن العشرين، مع إيمانويل بيتيي ودافيد هيرش وبشكل خاص مع يورغن هابرماس وجاك دريدا. مع غادامير نخبر غرق سفينة التيتانيك، والسنوات الأخيرة من العصر الفيكتوري في المملكة المتحدة، والرعب الذي خلفته مجازر الحرب

العالمية الأولى، والانحراف المعياري لفترة فايمار، والتهديدات التي طاردته باستمرار في سنوات النازيين المبكرة. ونلتحق بغادامير في القصف السجادي الجوي الذي شهدته الحرب العالمية الثانية، ونشاركه التحقيق الليلي الذي أجراه معه ضباطٌ من الاتحاد السوفياتي، ونمر بتجربة النوم على مصطبة في حديقة في هايدلبيرغ بعد الحرب، ونستشعر الألم لانتحار أحد زملائه في انتفاضات الطلبة في الستينيات. إن ألمانيا القرن العشرين بأسرها تُمرر لنا هنا عبر حياة إنسان"[1]؛ الإنسان الطفل الذي ولد في ماربورغ الألمانية في 11 فبراير 1900 عهد ويليام الثاني، والشاب الباحث إبان الحكم الجمهوري لفايمر. بدأ دراسته الجامعية في برسلاو سنة 1918 Breslau (ألمانيا) وهاجر إلى ماربورغ سنة 1919، حضر رسالته الجامعية حول ماهية اللذة في حوارات أفلاطون ولم يتجاوز عمر 22 سنة، كان ذلك تحت إشراف بول ناتورب، كما ناقش أهليته الجامعية في موضوع علم الأخلاق الجدلي عند أفلاطون سنة 1931. تأثر بهايدغر صاحب النزعة الوجودية وتحديدا في فكرة التناهي الإنساني التي سوف تشكل قطب رحى غادامير في مجال الهرمينوسيا. فلقد أثرت محاضرات هايدغر على تفكيره تأثيراً بالغا، وظل معجبا بأفكاره. ولكن غادامير أشار في رسالة حديثة إلى ريتشارد بيرنشتاين أنه كان قد أعدّ نفسه لمواجهة محاضرات هايدغر في العام 1923 من خلال معرفته السابقة بكتابات كيركغارد، وشِعر ستيفان جورج، وشخصية "سقراط الأفلاطوني" الاستفزازية[2]. وهنا ثمة سبب قوي لمتابعة هذه الدعوى لقيمتها الوازنة. ففكر هايدغر القاضي بتفكيك تاريخ الميتافيزيقا منح غادامير تجربة هرمينوسية دقيقة مكنته من محاورة القضايا الكبرى في التراث الفلسفي.

عمل غادامير محاضرا فخريا في هايدلبيرغ وزمالته لكارل ياسبرز وكارل لوفيت والخيط الناظم لهذه السيرة هو البحث عن مصادر التأويل الفلسفي والتشييد النظري للهرمينوسيا؛ أي التأويل لا بوصفه آلية لمقاربة النصوص فقط، بل بوصفه

1 ***Hans-Georg Gadamer: Philosophical Apprenticeships*** (translated by Robert R. Sullivan. Cambridge: MIT Press, 1985).
النص أعلاه مأخوذ من مقدمة المترجم

2 Richard Bernstein, ***Beyond Objectivism and Relativism*** (Phliladelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), p. 265.

الدعامة الحقيقية للتعبير عن كينونة متناغمة. كما شغل منصب أستاذ زائر بالعديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية. لم تكن الأفكار التي اكتسبها غادامير على أيدي ناتورب، وهايدغر، وبولتمان كلّ أفكاره. فلقد كانت له أيضاً علاقات فكرية مميزة رفقة نيكولاي هارتمان، وبول فريدلاندر، اللذين رغم ذلك، لم يفرد لهما مساحة في كتابة تعلمات فلسفية. ومن الجميل أن نقرأ عن علاقة غادامير الطويلة بكارل لويث، ولقائه القصير بماكس شيلر في ترامواي ماربورغ، ولكن مما يؤسف له حقاً أن غادامير لم يكن يعرف حتّى آرنت ولا ليفي ستروس معرفة كافية كي يكتب عنهما بالتفصيل. لم يكن ذلك مع هذا الأخير إلا في سنة 1939، وكان ذلك في رحلة أمضاها غادامير بباريس حيث كان ليفي ستروس هناك بعد أن اضطُرَّ إلى الهجرة من ألمانيا النازية.

انتقل غادامير من التجربة الفلسفية إلى التجربة الجمالية ثم التجربة اللغوية ويتضح هذا المسار الثلاثي منذ البداية في كتابه المعلمة "حقيقة ومنهج" الصادر سنة 1960 في أجزائه الثلاثة: الأول مسألة الحقيقة كما تبدو في التجربة الفنية، وضرورة تجاوز اغترابات القطب الجمالي، والدلالة التأويلية لأنطولوجيا العمل الفني. والثاني توسيع مسألة الحقيقة إلى فهم العلوم الإنسانية استمرارا للمساهمات التاريخية لشليرماخر، ودرويزن وديلتاي وهوسرل، وهايدغر، وهنا يلتقي بهايدغر من أجل وضع نظرية في التأويل باعتبارها حدث في التاريخ. والثالث التحول الأنطولوجي لعلوم التأويل عن طريق اللغة، فاللغة هي الوسيط في تجربة التأويل كما أنها الكائن الذي يمكن أن يفهم، باعتبارها أفقا لأنطولوجيا تأويلية في التأويل والمسار الداعم لتأسيس هرمينوسيا شمولية.

مات فيلسوف هايدلبيرغ في 13 مارس 2002 ووصفت فلسفته بكونها فلسفة هرمينوسية.

أعماله باللغة الألمانية

- Platos dialektische Ethik (1931)
- Volk une Geschichte im Denken Herders (1942)
- Goethe und die Philosophie (1947)
- *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Vérité et Méthode) (1960)
- Kleine Schriften (1967)

- Lob der Theorie (1983)
- *Gesammelte Werke* (*Œuvres complètes*), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (1986)
- Das Erbe Europas (1989)
- Über die Verborgenheit der Gesundheit (1993)
- Der Anfang der Philosophie (1996)
- Erziehung ist sich erziehen (2000)
- Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze (2000)
- Platos dialektisches Ethik. Phänomenologische Interpretation zum Philebos (2000)

أعماله مترجمة إلى الفرنسية

- *Le problème de la conscience historique*, Paris-Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, Publications universitaires de l'Université de Louvain, 1963.
- L'art de comprendre. Écrits I: herméneutique et tradition philosophique, Paris, Aubier, 1982.
- Qui suis-je et qui es-tu? Commentaire de "Cristaux de Souffle" de Paul Celan, Paris, Actes Sud, 1987.
- Écrits II: herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991.
- Années d'apprentissage philosophique. Une rétrospective, Paris, Critérion, 1992.
- *L'actualité du Beau*, Paris, Aliné, 1992.
- L'éthique dialectique de Platon, Paris, Actes Sud, 1994.
- L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien, suivi de: Le savoir pratique, Paris, Vrin 1994.
- *Langage et vérité,* Paris, Gallimard, 1995.
- La philosophie herméneutique, Paris, PUF, 1996.
- *Vérité et méthode*, éd. intégrale, Paris, Seuil, 1996.
- *L'héritage de l'Europe*, Paris, Rivages, 1996.
- *Philosophie de la santé*, Paris, Grasset, 1998.
- Herméneutique et philosophie, Paris, Beauchesne, 1999.
- Nietzsche l'antipode: le drame de Zarathoustra, Paris, Allia, 2000.
- Les chemins de Heidegger, Paris, Vrin, 2002.
- Au commencement de la philosophie, Paris, Seuil, 2001.
- Esquisses herméneutiques: essais et conférences, Paris, Vrin, 2004.

وقد ترجمت بعض أعماله إلى اللغة العربية.

حقيقة ومنهج (القضايا الكبرى للهرمينوسيا الفلسفية):

يتأسس المشروع الهرمينوسي الفلسفي لغادامير على ثلاث دعامات كبرى، وهي:

- التجربة الفنية.
- العلوم الإنسانية.
- اللغة.

وتتم مستويات الحوار بين الحقيقة والمنهج عند غادامير في ثلاث دوائر:

- الدائرة الفنية أو الجمالية؛ وتهمّ كل القضايا العالقة بالأعمال الفنية، بوصفها وسيلة للفهم، واسترجاعا لتجربة الحقيقة.
- الدائرة التاريخية؛ وتتعلّق بالموروث الماضي (التراث)، ودوره في تشييد لحظات الفهم التاريخي.
- الدائرة اللغوية، وتخص العلاقات والمعاني والدلالات، ودورها في طَرق مسألتي الفهم والتأويل.

تجاوز القطب الجمالي

انطلق غادامير، في تجاوزه للقطب الجمالي من تجربتيّ اغتراب الوعيين الجمالي، والتاريخي؛ حيث بدأ بانتقاد الوعي الجمالي كما ساد مع دعاة الفلسفة الجمالية أو فلاسفة الاستطيقا، وسلك منحى مضاداً لهذه الفلسفات سواء السابقة عليه أو المعاصرة له. لقد كانت هذه الاتجاهات تختزل رؤيتها للفن في بعده الاستطيقي؛ أي من جهة الجمال في الفن أو البعد الجمالي للفن. ولقد بلغ هذا الاتجاه ذروته مع النزعة الشكلانية في الفن؛ وهي النزعة التي كانت تبين أن الصورة المثلى والدالة للعمل الفني إنما تتبدّى فقط في قيمه الفنية والشكلية. ولقد أدّت المغالاة في هذه النزعة، والحكم على الفن من هذه الزاوية الذوقية، إلى وضعية اغترابية له، أصبح فيها منعزلاً عن وجودنا وعالمنا الإنساني ومفتقراً إلى أيّ دلالة تاريخية ووجودية. وقد كانت رؤية غادامير الهرمينوسية للفن مغايرةً لهذا الاتجاه بتأكيده على أن الإبداع الفني هو تعبير عن حقيقة الوجود، «إذ من المقنع تماما أن تجربة الفن تنقل أكثر مما يكون الوعي الجمالي قادراً على الإحاطة به. إن الفن هو، أكثر

من كونه موضوعاً للذوق حتى وإن تعلّق الأمر بالذوق الجمالي الأكثر تهذيبا للفن»[1].

ولقد أثار غادامير قضية الدور التاريخي للحقيقة في سياق مناقشته للفن؛ إذ يعدّ الفن بالنسبة إليه أحد الأساليب التي تحدث فيها الحقيقة. لذلك أصبحت العلاقة بين الفن والحقيقة مسألة ملحّة لديه؛ «لأن ما يمدّنا به الوعي التاريخي هو التوسط بين الماضي والحاضر، بين الواقع والقوى المؤثرة للماضي التي تحددنا تاريخياً. إن التاريخ هو أكثر من كونه موضوعا للوعي التاريخي، ومن ثم فإن الأساس المرجعي لهذه التجربة هو ذلك الذي يظهر نفسه من خلال التفكير في مناهج العلوم الهرمينوسية، وهو ما يمكننا أن نصفه بأنه الوعي التاريخي الفعال. وهذا النمط يمتلك قدرا أكبر من الوجود أكثر من الوجود الوعي؛ أي يكون مؤثراً تاريخياً وأكثر تحديداً، ونكون واعين بقدرته على التأثير والتحديد»[2].

سار غادامير على خطى هايدغر في تحديد الحقيقة، وهي أن الحقيقة هي كشف أو إنارة تبعاً للتصور الإغريقي لمفهوم أليثيا[3] وتعني حرفياً "إزالة الحجاب أو الغطاء" عن الأمر الذي نسعى لفهمه. وبالتالي الفن هو مسألة الكشف عن الأمور الوجودية للإنسان ولا يمكن اختزاله إلى مجرّد ذوق أو متعة جمالية. ولا يمكن اختزاله أيضاً إلى آلية أو وسيلة بحكم أن هايدغر اقتصر على التصور الإغريقي للفن[4] والذي يعني الصناعة أو الفبركة، والفلاسفة العرب أنفسهم لجؤوا إلى الدلالة نفسها عندما كانوا يتحدثون عن "صناعة الفلسفة" أو "صناعة الشعر"، بمعنى فن الشعر. گادامير ألغى البعد الجمالي من الفن وأيضا البعد التقني الضيّق، لأن الحقيقة ليست مجرد طريقة (المنهج) تبعاً للعنوان الذي ارتضاه لدراساته. إنها نسق كشفي للمناطق المعتمة من الوجود البشري، والفن هو أحد هذه الأوجه الكشفية.

---

1 Hans - George Gadamer: **L'Art de comprendre;**. *Écrits I: herméneutique et tradition philosophique*, Paris, Aubier, 1982.; p. 79.

2 Hans - George Gadamer: **L'Art de comprendre;** Op.Cit; p. 79.

3 Aletheia = a (privatif) et lethè = voile, écran. M. Heidegger, De l'Essence de la vérité: approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2001, 382 pages

4 Technè = fabrication, production, d'où le mot « poétique», qui est fabrication des mots rimés (le poème).

وحينما يطرح غادامير السؤال عن العمل الفني، فإنه يطرحه معتمـــداً علـــى الإجابات الخاصة بالتصورات الجمالية التي كانت تدور حول عبقرية الفنان والإلهام والذوق والحكم... * «فالعمل الفني عند كانط مثلا والنـــزعة المثاليـــة، يتحـــدد بوصفه العمل الناتج عن العبقرية»[1]. ويُعلّمنا غادامير ألاّ نفكر بهذه المصـــطلحات، وأن نفكر في الفن بدلاً من ذلك بوصفه أصلاً يعلن ويحفظ الحقيقة الوجودية لحقبة تاريخية. لهذا السبب انتقد غادامير الفكرة المحورية التي قام عليها دعاة الوعي الجمالي في أفق امتلاكنا تصورا ما للمعرفة والحقيقة ينسجم مع المقاربة الكليـــة والشـــاملة للتجربة الهرمينوسية، حيث يقول: «أبتدأ بانتقاد الوعي الجمالي، لكي أدافع عـــن تجربة الحقيقة التي ينقلها لنا العمل الفني ضدّاً عن النظرية الجمالية التي ظلت حبيسة مفهوم الحقيقة كما هي في العلم. غير أننا لا نقتصر هنا على تبرير حقيقـــة الفـــن، على العكس، فإننا نحاول انطلاقا من ذلك أن نغني تصوراتنا لنشيّد تصـــورا مـــا للمعرفة وللحقيقة يتطابقان مع شمولية تجربتنا الهرمينوسية»[2].

إن الوعي الجمالي يستطيع الاستحواذ علينا بطريقة يصعب علينـــا إنكارهـــا أو التقليل من قيمتها، وهي تحديداً ربطنا لأنفسنا، سلباً أو إيجاباً، بنوعية الشكل الفـــني، وهذا ما يميز علاقتنا بالفن ضمن أوسع معنى لهذه الكلمة؛ أي المعنى الذي يتضمن – مثلما بيّن هيغل – العالم الديني بأسره لقدماء الإغريق الذين كانت رؤيتهم لجمـــال الأعمال الفنية المجسّدة والتي ابتدعها الإنسان استجابة للآلهـــة[3*]، مـــن المنحوتـــات وغيرها رؤية لا تنفصل عمّا هو قدسي. وعندما فقد عالم التجربة هذا سلطته الأصيلة والتراثية اغترب برمته إلى موضوع قرار جمالي. ومع ذلك علينا الإقرار في الوقت ذاته بأن عالم التراث الفني – أي المعاصرة الرائعة التي تتبدّى لنا مع العديد مـــن العـــوالم

* للمزيد، ينظر مجلة عالم المعرفة الكويت العدد 208 أبريل 2000 "العبقرية، تاريخ الفكرة"، تحرير: بنيلوبـــي مري، ترجمة: محمد عبد الواحد محمد مراجعة: د عبد الغفار مكاوي.

1 Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutiquephilosophique, Edition intégrale Revue Et Complétée Par Pierre Fruchon; Gean Grondin et Gilbert Merlio; Edit, Seuil, Paris, 1996, p. 111.

2 Ibid; p. 13.

* **ينظر في هذا الإطار الفصل الثالث من كتاب:**

Hans - George Gadamer: **L'Art de comprendre** ¨ Herméneutique et pensée religieuse p. 243/293.

الإنسانية عبر الفن – أكثر من محض موضوع لقبولنا أو رفضنا الحر، «فعندما يتوقف عمل فني معين عن الاستحواذ والسيطرة علينا، أَفَلَيْس صحيحاً أنه يترك لنا حرية إقصائه عنّا مجدداً أو قبوله أو رفضه بحسب شروطنا؟، ألاَ يكون الأمر صحيحاً إن قلنا إن هذه الإبداعات الفنية، التي وصلتنا عبر آلاف السنين، لم تبتدع لمثل هذا القبول أو الرفض الجماليين؟ إذ لم يوجد أي فنان من ثقافات الماضي المتسمة بالنشاط الديني قد أنتج عمله الفني وقد أضمر في داخله ضرورة أن يتم تلقي إبداعه في ضوء ما ينطوي عليه هذا العمل ويقدمه، وضرورة أن تكون له مكانة في العالم الذي يعيش فيه الناس معاً. فوعي الفن – الوعي الجمالي – يكون ثانوياً دائماً قياساً بدعوة الحقيقة الفورية التي تنبع من العمل الفني ذاته»[1]. وهذه الأزمة تمتد بجذورها إلى "كانط" في كتابه "نقد ملكة الحكم" لأنه أقصى المعرفة من مجال الذوق أو الحكم الجمالي، وقصرها على مجالي العقل النظري والعملي، واختصر كل ما يتعلق بالحس المشترك فيما هو ذاتي[2]، جاعلا من مفهومي "العبقرية" و"الذوق" شرطين أساسيين لإمكان الإبداع الفني والحكم النقدي. فالذات عند كانط تُمنح قوة التمييز الجمالي الكاملة ممّا جعل الوعي الجمالي وعياً مستقلاً عن المعرفة والأخلاق وأدّى إلى سيادة النزعة الشكلانية في اتجاهات النقد الأدبي والنظريات الجمالية الموغلة في الذاتية.
ويبدو أن الأمر لا يختلف مع "شيلير" «الذي جعل من الفكر المتعالي للذوق مقتضى أخلاقيا وقد عبّر عن هذا الفكر في الصيغة الأمرية الآتية: قُدْ نفسك جماليا»[3]. ولا يختلف كذلك عن التأويل الرومانسي وبشكل خاص عند شلايرماخير خاصة «الذي اقتفى تعريفات كانط للجمالي عند ما يقول إن التفكير الفني، لا يمكن أن يتميّز إلاّ وفق الحاجة والرغبة القصوى أو الدنيا. "إنه ليس سوى الفعل أو اللحظة المؤّقتة والعابرة للذات". والآن فإن الشرط المسبق لوجود فهم ما هو أن هذا "التفكير الفني" ليس مجرد فعل وقتي عابر، بل هو فعل يعبّر عن نفسه انطلاقا من أشكال تجسّده وتمنحه تحققاته الكاملة»[4].

---

1 جوزيف (بليشر): "شمولية المشكلة التأويلية"، ترجمة: خالدة حامد، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد كتاب العرب دمشق، العدد 112 خريف 2002.

2 Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode Op.Cit; p. 60.

3 Ibid; p. 99.

4 Ibid; p. 206.

إن مشكلة الشكل الجمالي عند غادامير هي مشكلة الوعي الجمالي الحديث الذي أغفل الحقيقة التي يقولها لنا الفن والأدب على السواء، وبذلك أصبح الأدب مثل الفن مغتربا عن عالمنا؛ أي غير مفهوم بالنسبة لنا. وأصبحنا بالتالي غير قادرين على التفاعل معه ومساءلته بصورة حقيقية. وهذا الاغتراب يشمل أدب الماضي الذي أُسقطت حقيقته التاريخية المنحدرة عبر النص، وأدب الحاضر حينما يصبح مستغرقا في تجربة ذاتية خاصة بالشكل الجمالي. لذا، فعندما نحكم على العمل الفني على أساس نوعيته الجمالية، نجده عندئذ يغترب إلى شيء يكون مألوفاً لنا تماماً، ويحدث هذا الاغتراب إلى القرار الجمالي دائماً عندما نتراجع بأنفسنا ولا نكون منفتحين على الدعوة الفورية لما يستحوذ علينا. ولهذا كان أحد محاور تأملات غادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" هو أن السيادة الجمالية التي تطالب بحقوقها في تجربة الفن تمثل اغتراباً عند مقارنتها بتجربة الحقيقة التي تواجهنا في شكل الفن ذاته.

وقد ساهم غادامير من خلال تعميقه للمنهج الهرمينوسي بتوضيح العلاقة بين قضية الجمال الفني والاغتراب الاجتماعي من خلال عدة نقاط أهمها أن:

- الفن هو جمال وحقيقة في الوقت نفسه، وغير ذلك يلقي بنا في دائرة الاغتراب عنه.
- للفن صلة وثيقة بالوجود وبالناس، وتلقينا له على أساس وعينا الجمالي، ينمّي شعورنا بالاغتراب عنه.

إن الأطروحة المراد إظهارها من قبل غادامير تتمثل في كون كينونة الفن لا يمكن أن تتحدد أو تختزل في موضوع جمالي فقط. ويطرح غادامير الوعي الهرمينوسي بديلا لأزمة الوعي الجمالي المغترِب؛ لأن هذا الأخير على نحو ما أشرنا يفترض بشكل مسبق وظيفة"التمييز الجمالي Différenciation esthétique"، وهي وظيفة يفقد من خلالها العمل الفني مكانته، وكذلك العالم الذي ينتمي إليه هذا العمل، ويُفهم كموضوع لوعي يحدث فيه تمييز جمالي بين المؤوِّل والعمل. وقد أوضح غادامير، «من جهة أولى، أن "التمييز الجمالي" أو "المنتوج الجمالي" ما هو إلا تجريد غير قادر على محو أو حذف انتماء العمل الفني لعالمه وتلاحمه معه. كما أوضح، من جهة ثانية، أن دور الفن وأهميته ليسا موضع تشكيك أو تساؤل، لأن

الفن قادر على التغلّب وتجاوز كل المسافات الزمنية بفعل حضوره الدلالي المكثف»[1].

ويعارض غادامير هذا النوع من "التمييز الجمالي" وذلك من خلال وضعه لمصطلح "اللاّتمييز الجمالي Non-Différenciation esthétique" الذي يعني التوصّل لفهم الماضي بوصفه منتمياً إلى أفقنا التاريخي وملتحماً به بما يحفظ نداء الحقيقة الذي يتردد صداه في العمل الفني.

ويتم "اللاّتمييز الجمالي" عبر التجربة الهرمينوسية التي تتمحور حول ثلاثة مفاهيم هي: الفهم والتأويل والتطبيق. ومن خلال هذه التجربة يتجاوز المؤول اغترابه في هذا العالم ليحقق نوعا من الألفة معه؛ هذه الألفة لا تعني استحواذ الذات على الموضوع، وإنما انفتاح الذات على الآخر من خلال الحوار.

وبالكيفية التي انتقد بها غادامير الوعي الجمالي انتقد كذلك الوعي التاريخي - وهو ما سنشير إليه في الفصل الثاني من هذا الباب - لأن تجاوز اغتراب الوعي الجمالي هو نوع من تجاوز اغتراب الوعي التاريخي. فالوعي التاريخي المغترب يقوم على أساس منهجي مطلق الموضوعية، فحواه التخلص من الأحكام المسبقة لتجربتنا الحاضرة والتي تلوّن حكمنا على التاريخ، وبالتالي تجعلنا هذه الأحكام والافتراضات المسبقة غير قادرين على رؤية الماضي رؤية موضوعية. وقد تبدّى ذلك أكثر مع النموذج الوضعي (الفلسفة الوضعية) الذي يفترض المسافة بين الذات والموضوع، وإخضاع هذا الأخير لآليات منهجية ثابتة. فالمؤرخ في هذا النموذج «يختار بصفة عامة المفاهيم التي يصف بواسطتها الخصوصية التاريخية دون أن يفكّر في أصلها وفي مشروعيتها. وهو بعمله هذا لا ينصت في العمق إلاّ لهدفه الموضوعي دون أن يدرك ما في المفاهيم التي اختارها من خطورة على قصده الخاص، (...) فالمؤرخ إذن وعلى الرغم من منهجيته العلمية يتصرف تماما مثل أيّ شخص آخر - ابن عصره - يخضع طوعا لسيطرة المفاهيم والأحكام المسبقة السائدة في عصره الخاص»[2].

فهذه الأحكام المسبقة، كما يرى غادامير، هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر. ومن ثمّة فهي امتلاك فعلي للنص

---

1 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit; p. 185.

2 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit; p. 418/419.

والسياق معا ودعوة له كي يمنح هذا النص المؤولَ معناه باعتبار هذا المؤول هو المسؤول على كل تحققاته.

إن المنهج العلمي الصارم حين يطالب المؤرخ بالتخلص من أحكامه وفرضياته المسبقة، وكل ما يشكل أُفق تجربته الراهنة، لا يفعل أكثر من أن يترك مثل هذه الفرضيات والتصورات القبلية تمارس فعلها في الخفاء بدلاً من مواجهتها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس سيرورة التأويل وإجراءات الفهم. ويذكر غادامير أن صرامة المنهج لم تكشف عنها بحقّ الأعمال التاريخية، لأن هذه الأعمال تُظهر تأثّرها بالاتجاهات السياسية للعصر الذي كتبت فيه. وهذا يعني قبل كل شيء أن إتقان المنهج التاريخي لا يعبّر عن واقع التجربة التاريخية كلّه، بل ربما كانت الأشياء غير المهمة في الدراسة التاريخية هي الوحيدة التي تسمح لنا بالتقرب من فكرة تدمير الذاتية تماماً.[1] وهذا ما يبين، في اعتقاد غادامير، عن سذاجة النزعة الموضوعية، لأن هذه النزعة تقصي كل ما يتعلق بالأحكام المسبقة في الفهم وتعدّها غير موضوعية، «فالمؤرخ، يشترط مثلا، أن نضع جانبا مفاهيمنا المسبقة الخاصة في عملية الفهم التاريخي، ولا نفكّر إلاّ بمفاهيم العصر الذي ندرسه. وهذا الشرط الذي يعدّ نتاجا أو حصيلة للوعي التاريخي يبدو بمثابة وهم ساذج يخص كل قارئ مفكّر (...) والواقع أن ما يعنيه الشرط المشروع للوعي التاريخي؛ أي شرط فهم عصر ما وفق مفاهيمه الخاصة، هو أمر مختلف تماما. فاشتراط وضع مفاهيم الحاضر جانبا، لا يعني أن علينا الانتقال إلى الماضي، ولكنه بالأحرى وبشكل أساسي شرط نسبي ولا معنى له إلاّ بعلاقته مع مفاهيم المؤرخ نفسه. ويخدع الوعي التاريخي نفسه حينما يسعى، أثناء تأمينه الفهم، إلى إقصاء أو استبعاد ما يجعل الفهم ممكنا. في الحقيقة، إن التفكير بصورة تاريخية إنما يعني إجراء نقل تخضع له مفاهيم الماضي عندما نحاول التفكير بواسطتها. وبالفعل فإن التفكير على نحو تاريخي، يتضمن دائما توسطا بين هذه المفاهيم والفكر الخاص بالمؤرخ (...) فأن نؤول هو، بالضبط، أن نستعمل مفاهيمنا المسبقة لكي يعبّر لنا النص، بصورة فعلية، عن أهدافه».[2]

---

1 بليشر جوزيف: "شمولية المشكلة التأويلية"، مرجع مذكور.

2 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode** Op.Cit; p. 419.

وقد طرح غادامير مفهوم الوعي الهرمينوسي بديلا لحالات الاغتراب التي يعرفها كِلا الوعيين: الجمالي والتاريخي. والوعي الهرمينوسي، مفهوم ينبني في عمقه على تصورات تأويلية أساسية تجعل من المعرفة التاريخية منطلقا لها، ومنتقدة بالمقابل النموذج الوضعي للمنهج العلمي، وطامحة في نهاية المطاف إلى تحقيق الشمولية أو الكونية انطلاقا من التجربة الهرمينوسية - والشمولية هنا لا تعني الإطلاقية ونفي التاريخ - وهو طموح يتحقق في الطبيعة اللغوية التي يقوم عليها الوجود. وقد حدّد فاتيمو عناصر الوعي الهرمينوسي كما هي عند گادامير في ثلاثة عناصر، نوردها على النحو الآتي:

«1. رفض "الموضوعية المطلقة"بوصفها مثلا أعلى للمعرفة التاريخية (وهذا يعني رفض النموذج المنهجي للعلوم الوضعية) التي نشأ عنها ما يسميه باغتراب الوعي التاريخي والجمالي.
2. امتداد النموذج التأويلي إلى كل المناحي المعرفية بما في ذلك المعرفة التاريخية.
3. العنصر الثالث هو الطبيعة اللغوية للوجود»[1].

على هذا النحو تبدو كل تجربة هرمينوسية في عرف غادامير تجربة لغوية، لأن اللغة هي النموذج الذي يتم أو يحدث فيه الوجود بحيث يتحول الوجود إلى تاريخ، والتاريخ ما هو إلاّ تاريخ اللغة، «إن الوجود ليس شيئا آخر أكثر اتساعا من اللغة وأسبق منها. بل الواقع إن الانتماء الأولي للوجود هو كذلك انتماء وأساسي للغة، إن الوجود تاريخ وهو كذلك تاريخ لغة»[2]. بحيث تصادفنا عبارة غادامير الشهيرة، «الوجود الذي يمكن أن يفهم هو اللغة»[3].

إن العمل الفني يخبر المرء بشيء ما، وهو يخالف بذلك الطريقة التي تقول فيها الوثيقة التاريخية شيئاً ما للمؤرخ. فالعمل الفني يقول شيئاً ما لكل فرد كأنه قد قيل من أجله خصيصاً أي كشيء حديث ومعاصر. فالمهمة الفنية إذن تقدم نفسها بأنها فهم لمعنى ما يُقال، وجعل هذا المعنى مفهوماً للذات وللآخر. وطبقاً لما يقوله گادامير، لا يوجد تعارض مباشر بين الاتجاهين الجمالي والتاريخي، بل إن الاتجاه

1 جياني فاتيمو: "العقل التأويلي والعقل الجدلي"، ترجمة وتقديم عطية أبو السعود، مجلة أوان، كلية الآداب جامعة البحرين العدد 11 السنة 2005، ص 111.
2 المرجع نفسه، ص 121.
3 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode** Op.Cit p. 500.

الجمالي هو لحظة الإدراك الهرمينوسي؛ أي إنه اللحظة التي تسمح لنا بأن نكون مأخوذين بالعمل الفني بوصفه فناً. وتكتمل هذه اللحظة الجمالية بالمهمة الهرمينوسية – التاريخية الرامية إلى تحقيق الفهم. والتأويل عند گادامير يجعل من الفن يفوق كونه ظاهرة ذاتية. فهو يسمح بتوسط التراث التاريخي والموقف الثقافي واللغوي.

إن نظريات التأويل مدينة لغادامير الذي يدافع عن وعي جمالي يستحضر وعيا هرمينوسيا دون أن يجعل من تحكّم التجربة الذاتية عنوانا أكبر لتأويل الأعمال الفنية. فهذا التحكم الذاتي يعزل التجربة الجمالية ويقطعها عن مجرى الزمن، ويضع جانبا كل ما يتعلّق بمحتوى العمل الفني، ويفصل الفن عن المعرفة، وبين الشكل والمضمون، مع العلم أن العمل الفني ليس هدفه المتعة الجمالية فحسب، بل ربطنا مباشرة مع العالم الذي يحيل إليه، وهو ما يجعل التفاعل بيننا وبينه أمرا ممكنا. فنحن حين نقع على عمل فني ما، فإننا نلج عالمه، لكننا نعود إلى أنفسنا، ويظهر وجودنا. أما الشكل فهو الوسيط الذي يعطي للعمل كل تحققاته. والتواصل الجمالي يقوم على المشاركة والتفاعل دون فصل بين الأداء الفني وأدواته ومواده الأولية، فهما يتفاعلان في إطار وحدة الحقيقة التي تجمع بين الفن والتاريخ واللغة، وعلى المؤول أن يستعيد الأفق الجامع بينهما.

وهذا التصور هو الذي سيحمل غادامير إلى الاعتقاد بأن العلاقة بين العمل الفني والمتلقي تنبثق من الطبيعة الإنسانية ذاتها، الأمر الذي يجعلها على العموم مسألة ذات جذور أنثروبولوجية. وقد ذهب إلى وصف هذه العلاقة بـ "اللعب"، الذي يشترط فيه أن يكون مفهوما بعيدا عن سياق الهزل والتّسلية، بل أراد له أن يكون ضمن الإطار الفكري الجدّي الذي ينطوي على أنه اللعب المنظّم المبني على أسس رصينة، والذي يرفض أن يكون عفويا ولا وظيفة له. وقد أشار بأن من أهمّ مقومات هذا اللعب هو التنافس والتفاعل والتحدي المتبادل بين الفنان والجمهور وكذلك التحدي الذاتي الذي يحفز كِليهما إلى أن يرتقي لما يرسمه الآخر من حدود عليا وما يحدده من مواصفات. ذلك السباق الذي يسفر في نهاية المطاف إلى أن تكون مهمة الفن هي تقريب مسعى الإنسان إلى كلّ ما لهُ معنىً وأهمية، بل إلى ما هو أمثل في حياة الجميع؛ أي البحث عن الجوهر الحقيقي للذات الإنسانية البعيد عن كلّ نفعية وإدراك مباشر للأشياء.

اللعب بوصفه عنصرا ناقلا للتجربة الوجودية

اختار غادامير لإبراز، وتثبيت دعائم مشروعه الهرمينوسي الانطلاق من مفهوم محوري طالما لعب دورا مركزيا في التجربة الجمالية، إنه "مفهوم اللعب"*. وعندما يتحدث غادامير عن هذا المفهوم، وهو بصدد تناول التجربة الفنية، فإنه لا يقصد به السّلوك ولا الجانب الروحي للمبدع، ولا كل ما يتعلّق بالحرية الموغلة في الذاتية التي تمارَس داخل اللعبة، ولكنه يقصد بهذا المفهوم نمط كينونة العمل الفني نفسه. فأثناء تحليل الوعي الجمالي، سبق لغادامير أن أبان على أن المقابلة وجها لوجه أو الإدراك المباشر لهذا الوعي الجمالي مع موضوع ما، لا يمكن أن تكون مبرّرا أو شرطا أساسيا للحديث عن كينونة فعلية. إن هذا الموضوع لا يمكن أن يُدرك مباشرة، إذ لا بدّ من وسيط فعلي قادر على نقل التجربة الهرمينوسية والوجودية للمتلقين. لهذه الغاية فضّل غادامير الانطلاق من مفهوم اللعب بوصفه خيطا ناظما وتوسّطيا للتجربة الوجودية المعبّرة عن حقيقة ما، حيث بدأ بالفكرة القائلة؛ «إن العمل الفني لعب، أي أن كينونته الحقيقية والفعلية غير منفصلة عن تمثيله، إلا أنه وعبر هذا التمثيل، يظهر لنا وحدة وهوية عمل ما. إن الإحالة على فعل قابلية العمل للتمثيل يشكل جزءا من ماهيته وجوهره. وهذا يعني أن هذا العمل يبقى ثابتا على الرغم من التشوهات والتحولات التي يمكن للتمثيل أن يلحقها به»[1].

إن حضور التمثيل بصورة ملحّة، حسب غادامير، أفرزه علاقته بالعمل الفني نفسه وخضوعه لمعيار الاستقامة الصادر عنه، ويتبدّى ذلك أيضا حتى في الحالة السلبية والقصوى التي يتشوّه فيها العمل كلية. إن الوعي بالتشويه يعود إلى أن التمثيل يُفكَّر فيه ويُحكَم عليه من حيث هو تمثيل للعمل الفني. ويملك التمثيل - من حيث كونه لا يتقيّد بزمن ما وغير قابل للاندثار - خاصية تكرار الشيء نفسه؛ أي تكرار "المماثل"، غير أن التكرار هنا لا يفيد بالتأكيد تكرار شيء ما في أبعاده الحرفية، أي التكرار الذي يؤدي إلى الأصل. بل العكس، فكل تكرار هو

* أكّد غادامير ضرورة إفراغ مفهوم اللعب من الدلالة الذاتية التي ألصقها به إيمانويل كانط وكذا شيلر، والتي هيمنت كذلك على كل الأبحاث الجمالية والأنثربولوجية المعاصرة.

1 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode**; Op.Cit; p. 140.

بالأحرى تكرار أصيل حتى من العمل الفني نفسه[1]. ويقصد بالتمثيل في هذا المستوى المحاكاة في بعدها الإبداعي. إن هذا التكرار هو الذي يجعل تلقي التجربة الفنية مفتوحة أمام الأجيال القادمة وتفتح أمامهم عالما وأفقا جديدا وتوسّع - من ثمّ - مدارك وأفق عالمهم وفهمهم لذواهم في الوقت نفسه. معنى ذلك أن العمل الفني ليس عالما أو تجربة منفصلة عن تجارب هؤلاء الذاتية، فهناك نوع من الحوار بين هذا العمل ومتلقّيه. فهؤلاء في تلقي العمل الفني لا يواجهون عالما جديدا غريبا عنهم ينفصلون فيه عن أنفسهم خارج الزمن وعن وعيهم العادي، أو ينفصلون فيه عن وعيهم الجمالي، على العكس إهم يكونون أكثر حضورا ويحققون فهما أعمّ وأعمق لذواهم حين يلجون - من خلال العمل الفني - إلى هوية وذاتية الآخر باعتبارها عالما، «إن اللعب، في حقيقة الأمر، سيرورة حركة تمتلك اللاعبين أو من يلعب (...) إن الانبهار الذي يحققه اللعب بالنسبة لوعي من يلعب يشكل نوعا من الافتتان بالذات يدخل ديناميته الخاصة في الحركة المنبسطة. فهناك لعبة عندما يشارك فيها شخص ما بكل جديته، وعندما لا يتصرف كلاعب عادي، فإن هذا اللعب ينظر إليه على نحو غير جدّي. إن أناسا من هذا القبيل، هم أناس غير قادرين على إظهار جديتهم أثناء اللعب»[2].

إن الفن، في نظر غادامير، لعبٌ، لكنه لعب جادّ له ضوابطه الذاتية المستقلة عن اللاعبين، وله سيادة عليهم، وله قواعده الخاصة، وهدفه تمثيل الحقيقة وإيصالها إلى المتلقي. هذه الحقيقة تحوّلت بدورها إلى شكل ثابت هو اللعب نفسه. وتمثّل اللعب في شكل ثابت يجعل إمكانية المشاركة فيه من قبل المتفرّج (متلقي اللعبة) ممكنة شريطة امتلاك هذا المتفرّج لوعي سابق محدّد لحدث اللعب.

«إن الذي يلعب يدرك بنفسه أن اللعب لا يمكنه أن يحقق كينونته الفعلية إلا بوجوده داخل عالم أهدافه محددة بصورة جدية. فاللاعب يدرك ذلك تماما، لكنه لا يريد التفكير في هذه العلاقة الجدية. لذلك فاللعب لا يكتمل ولا يحقق أهدافه إلاّ عندما يضيع فيه اللاعب»[3]. فالعمل الفني يُدخل في سياقه الاهتمامات الخاصة

1 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit; p. 140.
2 Hans - George Gadamer: **L'Art de comprendre;** Op.Cit;, p. 64/65.
3 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit; p. 120.

للأفراد ليحتويها بحذافيرها مثله مثل اللعب الذي يستغرق المهتمين به وينسج حولهم عالما جديدا بمعزل عن انشغالاتهم اليومية في حياتهم الخاصة؛ بحيث يصبح اللعب أو التجربة الفنية بمثابة حُلم يجتثّ الأفراد من واقعهم وتجاربهم المعيشة. إلاّ أن استغراق هؤلاء الأفراد أمام العمل الفني ليس استغراقا سلبيا، فهم لا يقفون موقف المشـاهد والمنفعل السلبـي، لأن كينونتهم الحقيقية ووجودهم أمام الأعمال الفنية يكسـب هذه الأخيرة بدورها حقيقةَ وجودها وسلطتها المعيارية. إن علاقتـهم بالأعمـال الفنية هي علاقة "المشاركة والحوار"، فالمأساة، كما قال غـادامير: «لا توجـد إلاّ عند عرضها، ولا وجود للموسيقى إلاّ عند عزفها، كما أنه لا وجـود للـنص إلاّ عند القراءة»[1]، وبعبارة أخرى إن معنى هذه الأعمال لا يمكن أن يكـون إلاّ مـن طبيعة الملموس والمادي، فالعمل الفني لا يمكن أن يُتناول معزولا ولا يملك دلالة في ذاته؛ يقول غادامير: «إن العمل الفني في ذاته لا يمكن أن يكـون سـوى تجريـد محض»[2]. «وما نسميه عملا فنيا، ونجعل منه موضوع تجربة جمالية، هو الذي يستند على تحقيق وتجسيد ما هو مجرد»[3]. فالنص لا يملك أي حضور أو دلالة فعلية دون سيرورات توسطية تمنحه أبعاده التصويرية وكل تحققاته. وتعدّ عمليات التحقُّق أو التجسيد هذه تأويلا ما دام التأويل يعني، في أحد معانيه، إعادة الإنتاج، وهي إعادة تملك صلة وثيقة بالعمل المُعاد إنتاجه، العمل الذي يجب على المـؤول أن يمثلـه أو يؤدّيه أو يقرأه بحسب المعنى الذي يوجد فيه، محافظا على وحدته وتماسكه[4].

إن عملية الجدل في فهم العمل الفني تقوم على أساس مـن السـؤال الـذي يطرحه علينا العمل الفني نفسه، السؤال الذي كان سبَبَ وأصل وجـوده. هـذا السؤال يفتح عالم تجربتنا الوجودية لتلقي العمل الفني، وتندمج التجربتان في نـاتج جديد هي المعرفة التي يثيرها فينا العمل الفني. إن هذه المعرفة ليست موجـودة في العمل الفني وحده أو في تجربتنا وحدها ولكنها مركّب جديد ناتج عـن التفاعـل والاندماج بين أُفْقينا والحقيقة التي يعبّر عنها ويجسّدها العمل الفني. هذا يعـني أن الظاهرة الهرمينوسية تحمل في ذاتها الحوار ذي البنية سؤال/جواب. فعندما يطـرح

1 Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; Op.Cit; p. 134..
2 Ibid; p. 175.
3 Ibid; p. 102.
4 Ibid; p. 137.

النّص نفسه بوصفه موضوعا للتأويل، فهو يطرح سؤالا على المؤول. وبهذا المعـــنى، فالتأويل يحتوي دائما على إحالة مهمة للسؤال المطروح على أحدهم، وفهم النّص هو فهم هذا السؤال وهو ما ينتج الأفق التأويلي[1]. فبواســـطة الســـؤال لا يمكـــن الحصول على إجابة فقط، وإنما على تأويلات متعددة ومتصارعة تقوم بإنتاج عالم النّص الخاص وتشكيل كينونته.

إن هذه التأويلات المتعددة ما كانت لتكون ممكنة لولا تجسُّد تجربة المبـــدِع في وسيط ثابت هو العمل الفني أو الشكل، الذي يجعل عملية المشاركة ممكنة بينه وبين المتلقي «إن اندماج الحقيقة أو الوجود الكامن في العمل الفني يكون اندماجا كـــاملا لدرجة أن الناتج يكون شيئا جديدا. وهذا الاستقلال الواضح للعمل الفـــني لـــيس استقلالا معزولا دون هدف، سوى المتعة الجمالية، ولكنه وسيط للمعرفـــة بـــالمعنى العميق. وتجربة المتلقي للعمل الفني تجعل هذه المعرفة ممكنة ويمكن المشاركة فيها»[2].

إن المضامين التي ينقلها العمل الفني للمتلقي، لا تملك دلالة في ذاتهـــا، فهـــذه المضامين لا تُدرك إلاّ من خلال شكل يجسدها، ويعطيها كافة أبعادها الدلالية المحققة من خلال تمفصلات ممكنة، كما يعمل على تحيينها ضمن آفاق تأويلية مختلفة. فمـــا ندركه عن دلالة هذا العمل، هو شكل وليس مادة، فلا وجود للعمل الفني في ذاته، بل إن إمكانية التدليل داخله لا تتم إلاّ من خلال منحه شكلا يعطيه كافة تحققاته.

وعلى الرغم من تركيز غادامير على حقيقة ومضمون العمل الفـــني، إلا أنـــه التفت إلى أهمية الشكل. فالشكل عنده هو الوسيط الذي يحول الفنان من خلالـــه تجربته الوجودية إلى معطى ثابت، مما يجعلها تجربة مفتوحة على الأجيال القادمـــة. وبذلك أعطى غادامير لثبات الشكل الفني قوة ودينامية. فالشكل لا يـــثير المتعـــة الجمالية فحسب، بل هو وسيط للمعرفة بالمعنى العميق، وهي معرفة لم تكن ممكنة لولا تجسيد تجربة المبدع الوجودية في وسيط ثابت هو الشكل أو العمل الفني نفسه الذي يجعل عملية المشاركة ممكنة، ويؤهل التجربة للتحـــول والتغـــيير. ذلـــك أن إمكانية التدليل وإنتاج معنى ما داخل العمل الفني أو أيّ واقعة ما، لا يمكن أن يتمّ

1 Ibid; p. 393.

2 Richard E. Palmer: **Hermeneutics, Northwestern** University Press Evanston, 1969, p. 170/171.

إلاّ من خلال هذه الشكلنة ذاها أو التحول إلى شكل، وهو أمـــر يخـــص جميـــع مكونات الحياة نفسها، «فكل نشاط لا يدرك ولا يتحدد إلاّ من خلال مثوله عبر شكل ما داخل الزمان وداخل الفضاء، فالحياة ذاها لا تتحدد إلاّ باعتبارها خالقـــة للأشكال. لأنها شكل والشكل هو نمط الحياة»[1]. يقول غادامير: «أسمي التحول إلى شكل أو (عمل) ذلك التحول الذي يعطي للعب الإنساني كينونته الفعلية وصورته التامة ليصير فنا. وبفضل هذا التحول يستطيع اللعب الإجابة عن فكرتـــه بصـــورة تمكننا من إدراكه وفهمه في فرديته المحددة»[2].

إن لِعبارة "التحول إلى شكل" دلالة جوهرية، فمن بـــين معانيهـــا حســـب غادامير؛ أن ما وُجد من قبل لم يعد له أثر حاليا، بل أيضا لا وجود حتى لمـــا هـــو ماثل أمامنا الآن. فما يتم عرضه أو تشخيصه في العمل الفني هو الحقيقة الدائمة التي يعبّر عنها هذا العمل[3].

وإن الحقيقة التي يضمرها العمل الفني، ليست ثابتة، بل هي حقيقة متغيرة من جيل لآخر ومن سياق تاريخي إلى سياق تاريخي مغاير طبقا لتغير آفـــاق المـــتلقين وتجارهم. ولكن الوسيط أو الشكل الفني الثابت هو الذي يجعل عملـــيتي الفهـــم والتأويل ممكنتين. وعلى هذا الأساس، فإن المعنى ليس محايثا للعمل الفني، بل هـــو حصيلة لما يضيفه المؤول أو متلقي هذا العمل إلى الوجود المادي الذي يميـــز هـــذا العمل. فالعلاقة بين المؤول والعمل الفني ليست علاقة فورية تـــدرك في أبعادهـــا المباشرة، بل هي علاقة محكومة بكمّ هائل من أشـــكال التوسّـــط (لغـــة وفـــن وتاريخ...). وتأويل العمل الفني استنادا إلى ذلك كلّه هو حصيلة العلاقات الممكنة وأشكال الحوار والتفاعل القائم بين النص والمتلقي. وما يبرر كل الإحالات الممكنة الرابطة بين العناصر المكونة للنشاط الهرمينوسي هو هذه العلاقات بالذات. لـــذا لا يمكن الحديث عن نشاط هرمينوسي إلاّ من خلال المشاركة والحوار القـــائم بـــين المؤول والنص. هذه المشاركة هي تداخل نسيج افتراضات الـــنص وافتراضـــات

---

1 Henri Focillon: **Vie des formes**; PUF; 3 édition 1983; p. 2.
ذكره سعيد بنگراد: السميائيات مفاهيمها وتطبيقاها منشورات الزمن، ص 148.
2 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode**; Op.Cit; p. 128.
3 **Ibid**; p. 129

المؤول. ينجم عن هذا التداخل استخلاص دلالات إضافية من طبيعة إيحائية وهـي دلالات حاملة لقيم مغايرة لما هو معطى بشكل صريح داخل العمـل أو الواقعـة. هذه الدلالات يُسلِّم ببعضها ويطرح بعضها الآخر جانبا، مما يضعنا أمام انتقـاءات تأويلية من طبيعة سياقية. وتحيل هذه المشاركة الموجودة بين افتراضـات العمـل وافتراضات المؤول الخاصة إلى علاقة "الانتماء" التي تربط المؤول بالتراث.

إن هذه المشاركة التي تتطور بفعل جدل السؤال والجواب، هي ذاتها بـؤرة لسيرورة تأويلية، وليست معطى مكتفٍ بذاته. ولا يمكن للتأويل أن يتوقف عنـد حدود التعيين المباشر للأشياء. فالتوسط حالة ضرورية مسلَّم بها ولا يمكن للإنسان أن يدرك ذاته والعالم في الآن معا بعيدا عن أشكال التوسّط الإلزامي السالفة.

هذا التصور لدور الوسيط، سيحيلنا على تحديد آخر لمفهوم العمل الفني. فإذا كان العمل الفني عنصرا توسطيا، فإن التوسط معناه إلغاء لمباشرية العلاقـة بـين الإنسان ومحيطه الخارجي. فأي تأويل (وأي سلوك) إنما يتم استنادا إلى معرفـة أو أحكام وافتراضات مسبقة تحدد للشيء - مادة التأويل -موقعه داخل سنن معين.

بناء على ذلك، فإن الوسيلة الوحيدة للإمساك بالعالم والذات ستتمثل في هذا الوسيط الثقافي والدلالي. ومادامت عمليات الإدراك لا تتم بطريقة مباشرة، وإنمـا بأشكال تأويلية، فإن العمل الفني سوف يستند إلى سنن ثقافية مشتركة يتم إنتاجها انطلاقا من أشكال ثقافية وتاريخية تختزنها الذاكرة الجماعية (سلطة التراث والتقاليد كما سنرى)، بوصفها تسنينا، وتكثيفا لمجموعة من الممارسات الإنسانية الدالّة.

إن الإمساك بالعمل الفني يتم عبر مستويات متعددة. فالذات المؤولـة تخلـق انطلاقا مما يوفره هذا العمل أنساقا لمعاني جديدة تتجاوز عبرها المعطـى المباشـر. وليس هناك من فعل تأويلي قادر على احتواء كل معطيات هذا العمل ضمن نظرة شاملة وكلية.

فإذا كان العمل الفني سيرورة دلالية توسطية ووسيط للتجربة الهرمينوسية، فـإن هذه السيرورة تؤكد أن هناك معنى أولا، وهناك دلالات إضافية. فـالمعنى الأول، هـو الذي يشكل الأصل والمنطلق والعنصر الثابت، إنه البنية الأوليـة والبسـيطة للدلالـة، وانطلاقا من هذه البنية يمكن للمتلقي أن يولّد دلالات إضـافية ذاتيـة؛ أي التسـليم بإمكانية تحول المستوى الأول إلى مجرد عنصر داخل مستوى آخر وداخل سياق محدد.

إن المؤول يمرّ من المرحلة الأصلية؛ حيث الدلالة تدرك في أبعادها الحيـة إلى مرحلـة التجربة المفكّر فيها؛ حيث الدلالة لا يمكنها أن تكون إلاّ من طبيعة الثقافي.

ولإبراز تحققات العمل الفني التي يولّدها الفعل التأويلي أو فعل التلقي، يضرب لنا غادامير مثالا "بالمسرح". فالتمثيل أو العرض المسرحي لا يصل ذروته، ولا يملك دلالته الحقيقية إلا بحضور الجمهور. إن الممثّلين يلعبون أدوارهم كما يحصل في أيّ لعب، ويعني اللعب هنا التمثيل، غير أن اللعب نفسه ليس إلاّ المجموع الذي يؤلّفـه اللاّعبون والمتفرِّجون، وفي الواقع فإن من لا يشارك في اللعـب ويكتفـي فقـط بالمشاهدة والتملّي، هو الذي يحسّ ويتذوّق بالطريقة الأكثر أصالة، فإليه تعـرض وتمثّل هذه اللعبة بالصورة التي يسعى ويطمح إليها ويقصدها، أما الممثلون فإنهم لا يؤدّون أدوارهم فقط كما هو الحال في أيّ لعب، بل إنهم يلعبون دورهم ويقدّمونه تمثيلا للمتفرج، فطريقة مساهمتهم في اللعب ليست محددة بواقـع انـدماجهم أو ضياعهم فيه بصورة كلية، بل من واقع لعبهم لدورهم لأجل مجموع العرض الذي يجب أن يضيع فيه المتفرجون، وليس اللاعبون. إن الأمر يتعلق بتغيير كلّي للاتجـاه الذي يتلقاه اللعب باعتباره كذلك خاصة عندما يتحول هذا اللعب إلى فرجـة أو عرض. فالمتفرِّج يأخذ مكان اللاعب؛ لأن من أجل هذا الأخير يُلعـب اللعـب، وليس من أجل اللاعب. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن الممثّل لا يمكن له هو الآخر أن يفهم ويدرك معنى المجموع الذي يؤدي ويتقمّص فيه دوره أثناء قيامه بالتمثيل. إن للمتفرج مبدئيا أسبقية، مادام اللعب موجّها إليه. لذا من البديهي أن يحمـل في ذاته محتوى دالاًّ لا بدّ من فهمه، والذي يمكن لهذا السبب، أن ينفصل ويستقلّ عن سلوك الذي يلعب. والحقيقة، أن الإشكال، في عمقه، يلغي هنا التمييز بين الممثـل والمتفرِّج فالحاجة إلى بلوغ اللعب ذاته في أبعاده ومحتوياته الدالة يكـون متطابقـا بالنسبة للطرفين، أي التفاعل بين الممثل والمتفرج[1].

إن دور المبدع في العمل الفني شبيه بدور اللاعب في اللعبة، فكلاهما بدأ بمحاولة تشكيل تجربته الوجودية انطلاقا من وسيط ثابت له قوانينه الذاتية، هذا الوسيط هـو الشكل الفني أو اللعبة أو النص عامة، وهو الذي يجعل عملية التلقي ممكنة. إن العمل الفني واللعبة، يجعلان المبدع واللاعب نقطة انطلاقهما وينتهيا معاً عنـد المتلقـي أو

1 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode**; Op.Cit; p. 127/128.

المشاهِد. وإن هذا الأمر «يعني أن تمثيل الفن يعد تبعا لماهيته مُتّجها إلى شخصٍ مـــا، حتى عندما لا يوجد هناك من يستمع أو يشاهد»[1]؛ ذلك أن النظر إلى العمل الفني في ذاته لا يعدّ إلا عملية تجريدية تحققها يكمن في فعل القراءة. هذا الفعل، بما هو تجسيد، هو المدخل الرئيسي نحو خلق سلسلة من الأنساق التي تقوم بتنظيم مجموعة من القيم في أشكال محددة في الزمان والمكان؛ أي مجموعة من العلاقات بين العمل ومتلقيـــه، وهذه العلاقات هي ما يحكم أنماط الإدراك المختلفة للعالم.

إن الذات القارئة هي التي تقوم بالتجسيد؛ أي تحيين مجمل معطيات الموسوعة الثقافية والتراثية والأحكام المسبقة وفق حاجات يفترضها النص أو العمل الفـــني. يقول غادامير: «إذا تبيّن أن كينونة العمل الفني هي اللعبة الـــتي لا تكتمـــل إلاّ في الاستقبال الذي يخصّصه له المشاهد أو المتلقي، وجب أن نستنتج أن كل الأعمـــال الأدبية لا يمكن أن تجد اكتمالها إلاّ في القراءة. ولذلك يمكن القول عن النصـــوص بصفة عامة إن تحويلها من أثر لا معنى له إلى معنى حيّ لا يتم إلاّ عن طريق الفهم، الشيء الذي سيدفعنا إلى التساؤل الآتي: هل ما تمّ تطبيقه على العمل الفني يمكن أن ينطبق كذلك على النصوص عامة، حتى تلك التي لا يمكـــن إدراجهـــا في خانـــة الأعمال الفنية؟ لقد رأينا أن العمل الفني لا يتحقق ولا يكتمل إلاّ في التمثيل الذي يعطى له. كما أننا كنّا مجبرين على القول إن كل الأعمال الفنية الأدبية لا يمكن أن تجد اكتمالها إلاّ في القراءة. فهل هذا أيضا يصحّ بالنسبة لفهم كل النصوص؟ هـــل يكتمل معنى كل النصوص فقط في الاستقبال الذي يخصصه لها كل من يفهم؟ بمعنى آخر، هل يكون الفهم ضروريا لتحقيق معنى نص من النصوص تماما كما يكونـــه الاستماع بالنسبة إلى الموسيقى؟ هل يمكننا أيضا أن نتحدّث عن الفهـــم عنـــدما نتصرّف تجاه معنى نص من النصوص بحرية أكبر مما يقوم به الفنان تجاه نموذجه»[2].

تاريخية الفهم بوصفها مبدأ هرمينوسيّا

إن التأويل، حسب غادامير، حدث في التاريخ يتمّ فيه تفاعل النص والمـــؤول والذات والموضوع تفاعلا متبادلا. وفي كل عملية فهم، وهي المسار الطبيعي، نحو

1 Ibid; p. 128.

2 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode**; Op.Cit; Page 183.

إطلاق العنان لسيرورة التأويل، لا بدّ من استحضار قوانين النص وقوانين السياق. وفي هذه السيرورة، يكون للأحكام المسبقة دور رئيسي، كونها تشكل الكون الوحيد الذي يجعلنا منفتحين على العالم والنص معا. إنها الأساس والمنطلق المباشر لقدرتنا على التجربة والإدراك. ويعمل التأويل بوصفه سيرورة توسطية، تعطي للنص أبعاده الملموسة وكلّ تحققاته، على سدّ الفجوة أو الهوة التي تفصل ماضي النص عن حاضره. ويكون للمؤول الدور المحوري في عقد هذه الصلة. وربما تكون هذه الفكرة هي النقطة الأساسية التي استند إليها النشاط الهرمينوسي عند غادامير، وهي الفكرة التي تنبني على مفهوم التوتّر بين أفقي الماضي والحاضر والنص والمؤول ولهذا التوتر علاقة بالتاريخ. وتعتبر الدائرة الهرمينوسية المنطلق الأساس في عملية الفهم والتأويل، لأنها هي التي تمنح النص تأطيره السياقي انطلاقا من حركة الذهاب والإياب بين الفهم الجزئي والكلي للنص. فهي تدور حول ثلاثة أقطاب؛ المؤلف التاريخي، والمؤول الذاتي، والنص في معناه الكلي. وهي دائرة يؤطرها السياق التاريخي والثقافي، وكل سؤال فيها يؤدي إلى سؤال جديد في إطار سيرورة تأويلية تقتضي وتتطلب الحوار والتفاهم من أجل امتلاك النص تاريخيا وثقافيا.

الدائرة الهرمينوسية ودور السياق في تأويل النص:

إن التخلّص من التأطير السياقي السيئ للنص ومن تحريفه وقراءته في سياقه الأصلي، مثّل أحد الثوابت المرجعية التي قامت عليها الهرمينوسيا التقليدية الألمانية. وقد تُرجمت هذه الثوابت بصورة واضحة في هرمينوسيا شلايرماخير حيث نجد عنده أن تأويل أيّ نص يقتضي الاستناد إلى السياق اللغوي الأصلي. فإذا أردنا إدراك النص في مصداقية دلالته الأصلية، فينبغي رؤيته بوصفه تجليا للحظة إبداعية وإعادة توطينه وتوظيفه داخل شمولية السياق الروحي للمؤلّف. وقد أكّد ديلتاي هذا الإجراء الهرمينوسي بواسطة تخصيصه للفهم التأويلي من جهة كونه يستند إلى ثلاث سيرورات هي:

النقل وإعادة البناء وإعادة التجريب. إن الهرمينوسيا في ظل هذا الفهم تحاول إعادة بناء النص أثناء القيام بعملية التأويل وإعادة تجريب معناه الأصلي عن طريق انتقال مؤول هذا النص من سياقه الثقافي الخاص إلى سياق النص المعاد بناؤه.

إن الهدف الهرمينوسي عند شلايرماخير وديلتاي يقتضي تحركا سياقيا يضرب عرض الحائط كل ما يتعلّق بالمسافة الهرمينوسية؛ بحيث يكون بإمكان القارئ أن ينتقل بسهولة من سياق تاريخي إلى آخر. لكن أعمال هايدغر وغادامير بعده قدّمت انتقادا لهذه الفكرة. فبرأي هايدغر؛ « «نكون كلنا مأسورين في سياقنا أو أفقنا التاريخي الخاص. وشروط فهمنا وتأويلنا تكون محددة تاريخيا تماما مثل شروط وجودنا. فهذه الشروط التاريخية تحدد تناهي فهمنا بحيث لا يعود هناك أمامنا منفذ للتعالي عن دائرة التناهي هذه. إن دائرة الفهم المطوّق أو المحاصر بالتاريخ هي ما يعرف بالدائرة الهرمينوسية»[1]. وإذا أردنا تأويل نصّ ما وفهمه فإن ذلك لا يخرج عن نطاق هذه الدائرة لأنها هي التي ترسم الأفق التاريخي لوجودنا الخاص. كما أنها الأساس الذي يرتكز عليه كل فهم ما للنص. إنها حركة الذهاب والإياب بين الفهم الجزئي والمعنى الكلي للنص. إننا نحاول أن نفهم الكل وندركه انطلاقا مما قد تبدّى لنا فهمه بالفعل من مجموع الأجزاء. وقد وظف غادامير مفهوم الدائرة الهرمينوسية، حيث انصبّ اهتمامه الكلي على الذات المؤوِّلة وأشكال فهمها للنص؛ من حيث كون هذه الذات والفهم معا مربوطان ومحاصران بالسياق ومتوقفان عليه. فهو يرى أن ليس بإمكان أيّ مؤول التعالي على سياقه الخاص الذي ساقه إليه تاريخه وتراثه. وقد دافع عن هذه الفكرة في مقابل فكرة الذات المؤولة المتحررة من السياق، وهي فكرة كانت عملية ومعمول بها في الهرمينوسيا الرومانسية؛ إذ تقضي بأن الذات المؤولة تستطيع الانتقال إلى أيّ سياق مهما كان، دون أن يفرض سياقها الخاص أيّ إكراه على هذا الانتقال. وقد اصطلح غادامير على هذه الفكرة "الادعاء التاريخاني الساذج"؛ أي الادعاء الذي يقضي بأن نتوغل ونتسرّب إلى روح العصر، وننسلخ بالمقابل عن أفكارنا ومعارفنا ونفكر بأفكاره ومعارفه ونتقدم نحو الموضوعية التاريخية[2]. وقد أبان غادامير إلى أن هذا التصور لمفهوم التأطير السياقي كما تم تجسيده في الهرمينوسيا الرومانسية يستند إلى اعتقاد أساسي مفاده، أن العقل البشري يمكن أن يجرِّد نفسه من كل الأحكام والافتراضات المسبقة ويتحول إلى عقل مطلق وكامل الموضوعية. لكن القول بالعقل المطلق هو ما يرفضه غادامير، لأن العقل بالنسبة إليه، «لا يوجد إلاّ في حدود ملموسة

---

1 T.K Seung: **Semiotics and thematics in hermeneutics;** Op.Cit; p. 172.
2 Ibid; p. 172.

وتاريخية؛ أي أنه ليس مالكا زمام أمره بل يظل متوقفا دائما على السياقات والظـروف التي يشتغل فيها ويمارس فيها فعله»[1].

إن ما يثير الانتباه في الفكرة التي تبنتها الهرمينوسيا الرومانسية بشـأن العقـل المطلق والتجرّد من كل الأحكام المسبقة، هو ما تنطوي عليه هذه الفكرة من ادعاء بأن لنا الحرية المطلقة في التخلي عن تصوراتنا وأحكامنا المسبقة وتبنّي أحكام الآخر والانخراط فيها بصورة كلية.

إن الأحكام المسبقة تشكل عناصر أساسية ومتنوعة في الفهم، وهـي عناصـر مرهونة ومتوقفة في طبيعتها على سياقنا التاريخي لأنها معطاة ومحددة بهـذا السـياق. بمعنى أن الارتباط السياقي لمختلف التأويلات التي نسندها لنص ما وبالتـالي فهمـه، يعود أساسا إلى الارتباط السياقي لافتراضاتنا وأحكامنا المسبقة، «إن الحكم المسبق لا يعني مطلقا الحكم الخاطئ، على العكس، إنه يستلزم إمكـان تقـويم إيجابـي أو سلبـي، وللحفاظ على هذين التقويمين ينبغي العودة بالمفهوم إلى أصـوله اللاتينيـة Praejudicium التي تعني "أحكام مشروعة". وهذا يبتعد كثيرا عما ألصقته به فلسفة الأنوار التي قامت باختزال المفهوم وأصبح عندها يدلّ فقـط علـى الحكـم غـير المتأصِّل»[2]. إن حديث غادامير عن أهمية وتأثير الأحكام المسبقة ودورهـا في بنـاء النص، لا يعني أكثر من كونها وصفا لما يحدث دائما وبصورة ضرورية أثنـاء قيامنـا بعملية الفهم. وبما أنه يتعيّن على المؤول أن يقارب كـل النصـوص باسـتناده إلى الأحكام المسبقة التي يخوّلها له السياق التاريخي، فإن من حقّه أن يلحّ في طلب الملائم من هذه الأحكام. بمعنى آخر، إن السيرورة التأويلية التي يصفها غادامير انطلاقا مـن تصوراته للأحكام المسبقة، تتضمن التحديد الدائم للمشروع الذي يحافظ على حركة الفهم والتأويل. فأيّ مؤوِّل يريد أن يفهم يكون عرضة للوقوع في الأخطاء الناجمـة عن التصورات المسبقة التي لم تخضع لاختبار وتجربة الأشياء ذاتها. وتكمـن المهمـة الثابتة للفهم في صياغة الخطط المضبوطة للشيء والخاصة به، وهذه الخطط من حيث هي برامج تمثّل أفكارا مسبقة لا يتوقع إثباتها إلاّ من الأشياء ذاتها. يلـزم الاعتـراف إذن، أن المؤوِّل لا يصل مباشرة إلى النص بالاستناد إلى تصور مسبق، بـل عليـه أن

---

1 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit; p. 297

2 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit; p. 291/292.

يخضع كلّ تصوراته المسبقة للتجريب بالتساؤل عن مشروعيتها؛ أي عن أصلها وصلاحيتها، «فالفهم الذي يتم بواسطة وعي منهجي يجب أن يعكف ليس على منع التصورات المسبقة الخاصة فقط، بل على الوعي بها، لأجل مراقبتها وتأسيس الفهم الصحيح على الشيء ذاته، وهذا ما يعنيه هايدغر عندما يلحّ على تأسيس محور البحث على الأشياء ذاتها، وذلك عبر إبراز بنية الأفكار المسبقة»[1].

إن التوتر الدائم بين ألفة النص وغرابته كفيل بإظهار الأحكام المسبقة الملائمة المشروعة وغير المشروعة على حدّ سواء. والمقياس الذي يمكن أن نميز بمقتضاه بين غير المشروع من هذه الأحكام والمشروع يعود إلى الأشياء ذاتها. فالأحكام المسبقة غير المشروعة، تكون كذلك لأنها لا تملك في ذاتها قدرة تمكنها من الكشف عن طبيعة الأشياء ذاتها كما تودّ حقيقة. وعندما تصبح أحكامنا المسبقة غير مشروعة يتعيّن علينا مراجعتها مرارا لتصير في النهاية ملائمة ومنسجمة مع الأفق التاريخي. لذلك يشكل تأويل النص سيرورة متواصلة من المراجعات والتقويمات حتى يتمكن من توليد ما أسماه غادامير "وحدة المعنى"[2].

يقول غادامير: «إن ما يتعلق بتقسيم الأحكام المسبقة إلى أحكام متعلقة بالسلطة وأخرى بالتسرع هو في الواقع الشرط الأساسي الذي انطلقت منه فلسفة الأنوار، وهو الشرط الذي سيعصم الاستخدام المنهجي الصارم للعقل من مغبة الوقوع في أي خطأ؛ (...) بمعنى أن التسرع هو مصدر الخطأ الأصلي الذي يؤدي إلى المغالطة أثناء استخدام العقل، وأن السلطة على العكس من ذلك هي السبب في إحجام المرء عن استخدام عقله. مما يجعل التقسيم يقوم على التناقض القاطع بين السلطة والعقل»[3].

---

1 Ibid; p. 290.
2 Ibid; p. 288.
3 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode**; Op.Cit; p. 298.
ينتقد غادامير هنا بشكل غير مباشر إمانويل كانط الذي جعل من التمرّد على السلطة (نقده للرقابة على المستوى السياسي ونقده للسلطة الدينية) المبدأ الرئيسي للعقل، لأن العقل يتخذ سلطته على الحكم والنقد من ذاته، أي من ملكته النظرية بنقد الأواصر الميتافيزيقية، ومن ملكته العملية باستعمال حر ووجيه وعمومي للسلوك العقلاني كما جاء في رسالته "ما هي الأنوار؟". غادامير يقلب المعادلة عندما يرى في السلطة ليس وسيلة للقهر أو الإذعان، مثل سلطة التراث، ولكن الاستعمال الوجيه لحقائق ماضية في سبيل إنارة مشكلات راهنة، والعكس أيضا، استعمال لتأويلات حاضرة وفعّالة قصد إنارة

إذا كانت فلسفة الأنوار تنظر إلى الأحكام المسبقة من منظور سلبـــي، بحيث نجدها تؤكّد أن المعرفة العلمية والموضوعية، هي المعرفة الخاليـــة والمتحـــرّرة مـــن الأحكام المسبقة. فإن غادامير يرى أن قراراتنا لا تستطيع أن تشكل وجودنا بالقدر الذي تشكله أحكامنا المسبقة. وهذه صياغة استخدمها ليعيد مفهوم الحكم المسبق المشروع والإيجابـــي إلى الواجهة وإلى مكانه بعد أن حرفه الاســـتعمال اللغـــوي لعصر الأنوار. ويبدو أن مفهوم الحكم المسبق لم يكن له المعنى الذي أُلحق به أصلاً. فالأحكام المسبقة لا تكون غير مسوغة ومغلوطة بالضرورة بحيث تشـــوه الحقيقـــة حتماً. إن تاريخية وجودنا تقتضي أن تمثل الأحكام المسبقة بالمعنى الحرفي للكلمـــة التوجيه الأولي والمباشر لقدرتنا كلها على التجربة. وببساطة نقول إنها انتقـــاءات سياقية يمكننا من خلالها أن نجرب شيئاً ما بحيث يكون لما نواجهه معنى.

لقد أعاد غادامير النظر في مفهوم الحكم المسبق من خلال إعادته الاعتبـــار لمفهومي السلطة والتراث حيث يقول: «إن إعادة الاعتبار للسلطة والتراث، هـــو المسار الجوهري الذي شكل نقطة انطلاق الإشكالية الهرمينوسية، الأمـــر الـــذي جعلنا نهتم أكثر مما مضى بالحكم المسبق خلافا لما كان عليه عند فلاسفة الأنوار l'Aufklarung الذين قللوا من قيمته. حيث اتضح أن ما كان يقـــدّم نفســـه في إطار فكرة البناء الذاتي للعقل المطلق على أساس أنه حكم مسبق محدود ومختزل، إنما هو في الواقع شيء ينتمي إلى الحقيقة التاريخية نفسها. فإذا ما أردنا أن نكون منصفين تجاه الخاصية التاريخية الإنسانية المتناهية، فلا بدّ مـــن إحيـــاء وإعـــادة الاعتبار، بصورة أساسية، لمفهوم الحكم المسبق، ولا بدّ من الاعتـــراف بوجـــود أحكام مسبقة مشروعة. فبالنسبة لهرمينوسيا تاريخية فعلية، فإن السؤال المركـــزي والأساسي من منظور نظرية المعرفة، يمكن أن يصاغ على النحو الآتي: علـــى أي أساس تقيم الأحكام المسبقة مشروعيتها؟ بل ما الذي يميزّ بين الأحكام المشروعة عن غيرها وهي أحكام لا عدّ لها، والتي أصبح من مهمـــات العقـــل النقـــدي تجاوزها؟»[1].

المناطق الحالكة من النصوص الغابرة. عكس ما يظن البعض لم يكن غادامير تقليديا عندما تحدث عن سلطة التراث ولكن حداثيا لأنه كان يدعو إلى تعامل عقلاني مع الماضي، أي الحيطة والحذر في استعمال تراثاته، والسيرورة به، معه وضدّ وثوقياته ومنطلقاته.

1 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode**; Op.Cit; p. 298.

اقترن مفهوم الحكم المسبق، منذ عصر الأنوار، بالتسرع في التوصل إلى الأحكام والثقة بالسلطة الإنسانية من دون استحقاق. لذا لا بدّ من مراجعته وإعادة تقويمه. وحينما تحاول الذات المؤولة تقويم هذا الحكم المسبق، فإنها بالمقابل تقوّم التراث والسلطة معا.

تتولد عند هذا الموضوع مشكلة واضحة؛ كيف يتأتى لهذه الذات التمييز بين الأحكام المشروعة والأحكام غير المشروعة؟ يؤكد گادامير أن من الممكن تحقيق ذلك من خلال "الانضباط المنهجي للعقل"، على أن يصاحب ذلك التقدير السليم لقيمة السلطة والتراث. ويرى أن السلطة تعد مصدر أحكام مسبقة ومصدر حقيقة، في الآن معاً، بحيث أنها تشركنا في تقويم أحكام الآخرين ورؤاهم والاعتراف بتفوقها على أحكامنا ورؤانا، حينما يستدعي الأمر ذلك؛ فمن غير المستبعد أن تصبح السلطة مصدرا للحقيقة وهذا ما تجاهلته فلسفة الأنوار عندما حطّت من شأن كل سلطة بصورة مطلقة (...) فالحكم المسبق الذي رسخته هذه الفلسفة، لا يقتصر فقط على الحط من شأن السلطة برمتها، بل إنه أدى كذلك إلى تشويه مفهوم السلطة نفسه. فعلى أساس المفهوم التنويري للعقل والحرية تحول مفهوم السلطة إلى النقيض المطلق للحرية والعقل؛ أي إلى الطاعة العمياء، (...) إلا أن شيئا كهذا لا يكمن بالضرورة في جوهر السلطة. بالتأكيد إن السلطة تكون في البدء من نصيب بعض الأشخاص، لكن سلطة الأشخاص لا تجد علتها في الخضوع والتخلي عن العقل، إنما في الاعتراف والمعرفة (...) ومن هذه الناحية فهي عمل من أعمال العقل الذي يعرف حدوده فيثق بإدراك الآخر وفطنته. إن السلطة في معناها الصحيح والحقيقي شيء لا علاقة له البتة بالانصياع الأعمى للأوامر. نعم، إن السلطة لا تملك علاقة مباشرة بالطاعة والخضوع، إنما بالمعرفة[1].

إن السلطة التي تطرح نفسها للمعالجة هنا هي سلطة التراث Tradition، «فحقيقة العادات الاجتماعية مثلا كانت وستبقى على نطاق واسع عبارة عن تطبيق للعرف والنقل المتوارث. هذه العادات تُؤخذ بحرية لكنها لم تُنجز ولم تؤسَّس عبر الفهم الحر ولا تجد أسبابا لسلطتها من خلال الفكر الحر وهذا هو

1 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode**; Op.Cit; p. 300.

بالضبط ما نقصده بالتراث»[1]؛ وعناصر هذا التراث، بما فيها العادات الاجتماعية، هي بمثابة انتقاء تأويلي، يحدد للتأويل حقوله ومصادره، ويفرض عليه قيودا سياقية تدرجه ضمن كون متناه، منتج لرقابة لها أبعادها الثقافية والتداولية، وهي رقابة تتحكم في مجموع الأنساق التأويلية الناتجة عن حركة دلالية ما. إن هذه العادات، هي انعكاس للممارسة التأويلية بأبعادها التداولية؛ وهي ممارسة تعطي للقارئ/المؤول الحق والحرية في اختيار مدلولات ثقافية وتاريخية دون غيرها؛ «لأن التراث، في الحقيقة، هو دائما من ممكنات الحرية والتاريخ نفسه»[2]. كما أن وجودنا المتناهي تاريخيا يتقرر مصيره من خلال أن سلطة الموروث دائما ما تتحكم بممارستنا وسلوكنا. ومن ناحية أخرى يسمح لنا التراث بالمحافظة على ما جاءنا من الماضي من خلال فعل النقل. ولا شك في أن هذا يعدّ دليلا ظاهراتيا على وجود وعي تاريخي محدود لدى الناس جميعاً، «فالتراث من حيث الجوهر هو خزان وحِفاظ مثل أي شيء يساهم بفعل ما أثناء التحولات التاريخية جميعها. بيد أن الحفاظ هو فعل من أفعال العقل التي تتميز بالطبع بالتستر وعدم الإلحاح. وينطوي على ذلك حقيقة أن ما هو جديد، أي المخطط له، يظهر وكأنه الفعل والتصرف الوحيدان للعقل، لكن هذا مجرد مظهر. فحتى عندما تتحول الحياة تحولا عاصفا كما في الأوقات الثورية، فان هذا التحول المزعوم للأشياء كلها يظل محتفظا بالكثير مما هو قديم، أكثر مما يعرف المرء، ويكتسب بالاندماج مع الجديد فعالية جديدة. على أية حال، إن الحفاظ هو سلوك مستمد من الحرية، لا يقل حرية عن الانقلاب أو التجديد»[3].

إن الوجود الإنساني تاريخي ومعاصر، يعيش الحاضر، وليس معزولاً عن تأثير التقاليد التي انتقلت إليه عبر التاريخ، ولا يستطيع الإنسان أن يتجاوز أُفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية، ولا يستطيع أن يتحول للماضي ويشاركه ليفهمه فهما موضوعياً، لأن التراث والعادات التي انتقلت إلينا عبر الزمن هي المحيط الذي نعيش فيه، وهي التي تشكل وعينا الراهن، إن الإنسان يعيش في إطار التاريخ. ولتاريخية التأويل علاقة حميمية مع الزمن ومع الجوهر الزمني للإنسان. فالزمنية معطى

1 Ibid; p. 302.

2 Ibid; Page 302.

3 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit; p. 303.

هرمينوسي غير قابل للاختزال، والمعنى لا يقدَّم هكذا دفعة واحدة، وبصورة فورية، لأن زمنية الفهم تتدخل بشكل مباشر في إعادة بناء المعنى، انطلاقا من استحضار المسافة الزمنية بوصفها عنصرا مغذيا وبانيا للسيرورة التأويلية والتواصل المستمر مع التراث، «فلم يكن هدف تصرفنا الحقيقي إزاء الماضي الذي نمارسه على الدوام هو الإحجام عن الموروث والتحرر منه، بل إننا نظل متواصلين بلا انقطاع مع الموروث، وهذا التواصل لا يجبرنا على التفكير فيما يقوله الموروث باعتباره شيئا آخر غريبا، إنما هو دائما شيء ينتمي إلينا، إنه مثال وردع في الآن نفسه، وتعرف على الذات لا نستطيع ملاحظته في أحكامنا التاريخية اللاحقة بصفته تعرفا، إنما بصفته نزوة آنية للموروث، خالية من أي تحيز»[1].

إذن، فلا يبدأ فهمنا للتاريخ من فراغ، بل يبدأ من الأفق الراهن الذي يعتبر التاريخ أحد مؤسساته الأصلية، لأن الوجود الإنساني مشروط بلحظة تاريخية معينة، وبإطار اجتماعي يحدد شروط هذا الوجود وآفاقه. هذه الشروط تحدد نقطة البداية للإدراك والمعرفة، وهو محكوم بالشروط الموضوعية المادية والتاريخية التي تتم فيها المعرفة. وبذلك يكون كل فهم وكل تأويل تاريخياً ولا يوجد فهم وتأويل مطلق، لعدم إمكان الانفكاك عن الأحكام المسبقة المتغيرة جبرياً بتغير السياقات، لأن السياقات التاريخية متغيرة بصورة قطعية.

إن معاجلة النصوص التراثية تتطلب وعياً بالمسافة الزمنية التي تفصلها عن اللحظة التي تنتمي إليها، وهذا الوعي بالمسافة يشترط الانتساب إلى التراث ليحصل الفهم. فالمسافة الزمنية التي تفصل المؤوِّل عمّا يريد تأويله تظلّ قائمة بوصفها مدخلا أساسيا للوعي الاغترابي.

ليست المسافة الزمنية هوة ينبغي تخطيها وتجاوزها لإيجاد الماضي، فهي في واقع الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل والمكان الذي يتخذ الحاضر أصلا له، «فاتخاذ المسافة ليس مجرد إجراء خارجي يقوم به المؤول، كما أنها ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه وذلك بين لغة زمن ومكان محددين؛ أي بين لغة تاريخية وعارضة وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد

---

1 Ibid; p. 303.

وقابل للاستعادة الهرمينوسية ضمن شروط مغايرة. وهكذا، فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها كما أن معاصر نص ما يخدع نفسه حين يتوهم أنه في موقع محظوظ من هذا النص بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة»[1].

إن المسافة تعدّ شرطا أساسيا في إنتاج وتداول فهم وتأويل موضوعيين للنص، حيث تساهم في تأطيره سياقيا، ولهذا التأطير صلة وثيقة بالبعد التاريخي. إنها، إذن، تجسد مهمة من مهام التأويل الفعلية المتمثلة في البحث عن الظرف والشروط التاريخية البانية للفعل التأويلي. إذ أن «من بين الأمور والغايات التي تستهدفها الهرمينوسيا هي مقاومة البعد الثقافي ويمكن لهذه المقاومة أن تدرك ذاتها عبر تصورات زمنية خالصة، أي كمقاومة للابتعاد أو الإقصاء الممتد عبر القرون أو عبر تصورات هرمينوسية حقيقية؛ أي كمقاومة للابتعاد عن المعنى ذاته بمعنى الابتعاد عن نسق القيم الذي يقوم عليه النص. بهذا المعنى يقرب التأويل ما كان شيئا غريبا عن الذات المؤولة أو يساوي بينه وبينها أو يجعله معاصرا ومماثلا لها. وهذا يعني، حقيقة، أن التأويل يحول ذلك الشيء الغريب المتباعد إلى شيء خاص بالذات ومتملك لديها»[2]. وفي إطار الحكمة الهرمينوسية القائلة بتناهي فهمنا التاريخي، يقترح غادامير مبدأ يعدّ رقما أساسيا في المعادلة الهرمينوسية، إنه مبدأ الوعي بتاريخ الفعالية أو تاريخ التأثير L'histoire de l'efficience الذي يحاول إدماج النص في السياق التاريخي المحدد له.

لا يهدف غادامير في ممارسته الهرمينوسية إلى تخطي عامل المسافة، بل يضعها في قلب العملية التأويلية والمدخل الأساسي للحديث عن اندماج الآفاق، في إطار سيرورة يحكمها مفهومه "الوعي بتاريخ الفعالية" أو الوعي المندمج في السيرورة التاريخية؛ «إن الوعي الخاص بتاريخ الفعالية هو امتلاك للوعي بالموقف التأويلي»[3]؛ هذا الامتلاك التأويلي يمكّن الذات المؤولة من إدراك العالم وكذا فهم وإدراك نفسها. ففهم وتأويل النّصوص ليسا فقط مسألة علم ولكنهما أيضا حصيلة أو

1 Pierre Gisel: «Le conflit des interprétations» **Esprit** n° **9; Novembre; 1970;** p. 779.

2 Paul Ricoeur: Du Texte à L'action, Essais d'herméneutique; II. Collection Esprit Seuil; 1986.; p. 153.

3 Ibid; p. 323..

خلاصة تجربة عامة اكتسبها الإنسان في العالم. ففعل الكائن تاريخي، لأنه يتوازى مع راهنية الذّات، وليست إلا الذّات التي يمكن أن تسحب من اللّغة تاريخيتها، فكل لغة تقع خارج الفهم أو لا تجد إمكانية لاستعادة معانيها المكتوبة، فهي لغة تظل خارج تاريخ الفعل. وعليه فإن كل فهم وتأويل هو إلحاق الذّات بوجودها الحقيقي البعيد عن كل نفعية ومباشرية، ثم إن «عالم النّص هو الذي يحث القارئ السامع ويدفعه إلى فهم نفسه مقابل النّص وتطوير ذاته بالتخيل، لتكون جديرة بإسكان هذا العالم وإظهار إمكاناته الخاصة»[1]. ولأن النّص موضوع للتغاير، فلا يستطيع التعبير عن العالم المنتهي إلى اللّغة إلاّ عبر إيجاد أفق للتلقي بوصفه اعترافا للذات المؤولة بتمثلاتها، ليكون من مهام الهرمينوسيا «الكشف عن المضمرات الأنطولوجية للاستعمالات الداخلية الموضوعة تحت عنوان تأويل الذّات»[2]. فكل تأويل للعالم والنص هو تأويل للذات لأنه كشف للحقول الدلالية والمنابع المغمورة للحقيقة داخل كثافة الوعي، وكل فهم هو فهم تاريخي، فقط لأن للذات تاريخا.

إن المسافة لا تلغي الانتماء إلى التاريخ، ذلك أنه ليس لدينا إمكانية لمعرفة شاملة وكلية لوجودنا الاجتماعي، فنحن في كل الحالات إزاء أحد اختيارين: إما التناهي، وإما القول بالمعرفة المطلقة، ومفهوم التاريخ الفاعل أو تاريخ الفعل، كما هو عند غادامير لا يمارس تأثيره بشكل سليم إلا داخل اختيار التناهي، وهذا يعني أن المسافة نسبية كما أنها لا تقوم إلا داخل رابطة الانتماء.

من ثمّة يصبح التأويل سيرورة لتجاوز اغتراب الذات المؤوّلة وإعادة توطينها في عالم النص (التراث والتقاليد) بعيدا عن كلّ الإكراهات التي تضاعف هذا الاغتراب؛ «إذ على الرغم من التعارض الكبير بين الانتماء واتخاذ مسافة، فإن وعي التاريخ الفاعل يشتمل في ذاته على عنصر المسافة، كما أن تاريخ الوقائع هو بالضبط ما يحدث تحت شرط المسافة التاريخية، إنه الاقتراب من البعيد، أو بمعنى آخر إنه الفعالية أو التأثير في المسافة. ولهذا السبب نجد مفارقة الآخرية، أي التوتر بين القرب والبعد، والتي هي أساسية للوعي التاريخي»[3]. يتأسس التأويل إذن،

1 Paul Ricœur :lectures III, Aux frontières de la philosophie. Seuil; Paris; 1994; p. 300.

2 Paul Ricœur: **Soi - même comme un autre**; Seuil; Paris; 1990, pp. 345.

3 Paul Ricœur: **Du Texte à L'action,** Op.Cit; p. 99.

انطلاقا من التوتر الكائن بين البعد والقرب، أي بين الألفة والغرابة، لكن التوتر الذي يهدف إليه گادامير لا علاقة له بالتوتر السيكولوجي كما كان يشغل آلياته شلايرماخير، فهو بالأحرى دلالة وبنية التاريخية التأويلية، لأن التأويل يلتمس وضعية الوسيط بين الألفة والغرابة؛ فالمؤول يتنازعه انتماؤه إلى تقليد أو سياق معين والمسافة الكائنة بينه وبين المواضيع باعتبارها حقلا لأبحاثه واستقصاءاته. «إن ما يحققه وعينا التاريخي دائما هو عدد من الأصوات التي يتردد فيها صدى الماضي الموجود فقط في تعدد هذه الأصوات: وهذا ما يشكل جوهر الموروث الذي نريد المشاركة فيه ونظفر بجزء منه. إن البحث التاريخي الحديث نفسه ليس بحثا فحسب، بل هو يلعب دور الوسيط في نقل الموروث فنحن لا ننظر إليه فقط ضمن إطار قانون التقدم والنتائج المكفولة، إنما نصنع نحن أيضا تجاربنا التاريخية في الوقت ذاته، شريطة أن يرتفع منها كل مرة صوت جديد يتردد فيه صدى الماضي»[1]. فالفعل التأويلي، هو حوار متجدد بين الماضي والحاضر، وهو حوار يقوم على آلية الفهم العميق للنص. بهذا الفهم تصبح المهمة الحقيقية للهرمينوسيا، حسب غادامير، هي تجاوز اغتراب الوعي الإنساني سواء كان موضوع هذا الوعي هو الفن أو الدين أو التاريخ، أو أيّ ظاهرة إنسانية تحتاج إلى الفهم والتأويل لتصبح مألوفة في عالمنا. كما أن تجاوز هذا الاغتراب انطلاقا من الفعل التأويلي، يعني أن يصير صوت الماضي مألوفا بالنسبة لنا خاصة حينما ندرك الدور الذي أنيط به تاريخيا. وبالتالي يندمج في عالمنا لتحقيق نوع من الانتماء باعتباره عنصرا شاهدا على تاريخنا وتقاليدنا وأعمالنا الفنية. وبذلك يكون تجاوز اغتراب الوعي الجمالي هو نوع من تجاوز اغتراب الوعي التاريخي. بالإضافة إلى هذا، «هناك مؤشر آخر دال على جدل الانتماء (المشاركة) والمسافة يقدمه مفهوم اندماج الآفاق. وحسب غادامير، إذا كان شرط تناهي المعرفة التاريخية، في الواقع، يقصي كل تحليق، كل تركيب نهائي على الطريقة الهيغلية، فإن هذا التناهي يمكن أن يكون شيئا آخر غير كونه منغلقا في وجهة نظر ما. فحيثما يكون سياق ما، يكون هناك أيضا أفق قابل للتقلص أو التوسع»[2].

1 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit; p. 305/306.

2 Paul Ricœur: **Du Texte à L'action,** Op.Cit; p. 99.

اللغة وسيط للتجربة الهرمينوسية

إن السيرورة الهرمينوسية عند غادامير هي في نهاية المطاف سيرورة تتأسس على ما هو لغوي لذا نجد أن الإشكالية الخاصة بالفهم عادة ما تصنف ضمن مجال القواعد والبلاغة، والسبب في ذلك يعود إلى كون اللغة هي الحقل الذي ينظم العلاقة بين المؤولين وموضوعات تأويلهم، «وليس من قبيل العبث أن إشكالية الفهم الفعلية ومحاولة إتقانه فنياً- وهذا هو موضوع الهرمينوسيا - تنتمي تقليدياً إلى حقلي النحو والبلاغة. فاللغة هي الوسط الذي يتم فيه تفاهم الشركاء والتوافق بينهم على الشيء»[1].

وعلى هذا النحو تصبح السيرورة اللغوية في أبعادها السياقية الامتياز الأساسي الذي يستطيع فكّ سنن كل تفاهم ذي طبيعة صعبة أو مشوشة، خاصة عندما يتعلق الأمر بوجود لغتين متباينتين. فهذه السيرورة، هي التي تسهّل عملية التبادل والتواصل بين هاتين اللغتين، ويكون ذلك بفعلي الترجمة والنقل شريطة احترام المعنى في النصوص الأصلية، فالمترجم ليس حرا في ترجمتها وفق هواه الخاص، «إن مهمته تتمثل في نقل المعنى المراد فهمه إلى السياق الذي يحيا فيه الشخص المحاوَر. طبعا، هذا لا يعني أنه يُسمح للمترجم أن يخون المعنى الذي ارتآه المؤلّف. بل العكس، ينبغي أن يكون هذا المعنى محفوظا، ولكن بما أنه ينبغي أن يُفهم في ظل لغة أخرى، فإنه من الضروري أن يُشكَّل ويصاغ بطريقة أخرى. لهذا، فإن كل ترجمة هي في حد ذاتها تأويل، ويمكننا حتى أن نقول إن الترجمة هي دائما تتمة للتأويل الذي وضعه المترجم للعبارة المقترحة عليه. إن مثال الترجمة يجعلنا نعي جيدا أن العنصر اللغوي هو الوسيط الذي نتفاهم بفضله، بما أننا ينبغي أن نتفنن في اختراعه، الأمر الذي لا ننتظره إلا من وساطة صريحة»[2]. إن الشرط الضروري لعلاقة المؤول بالنص إنما هو مشاركته في معناه. من هذه الزاوية «يصبح الحديث عن "حوار هرمينوسي" حوارا مبررا لكن ينتج عن ذلك، وكما هو الشأن في المحادثة الحقيقية، أن تلجأ المحادثة التأويلية إلى اختلاق لغة مشتركة، وأن فعل الاختلاق هذا ليس بلورة لأداة خاضعة لهذا الاتفاق مثله مثل المحادثة، ولكنها تتصادف بالضبط مع عملية الفهم والتفاهم»[3].

---

1 Ibid; p. 406.

2 Ibid; p. 406.

3 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode**; Op.Cit: p. 410.

إن الترجمة – بما هي تأويل – ليست مجرد عملية لغوية، بل إنها تستدعي الفكر والوجود، فلكي نستطيع التعبير عمّا يقصده نص ما في محتوياته الموضوعية، لا بد من ترجمته إلى لغتنا، وبعبارة أخرى علينا أن نربطه بمجموع التصورات الممكنة التي نتحرك داخلها عندما نتكلم والتي نكون على استعداد لوضعها موضع نقاش. فأن نترجم نصا ما إلى لغة أخرى يعني أن نتفاوض بأمر آفاق إنتاجه وصياغته الأصلية، وهو ما يجعل من الترجمة فاعلية هرمينوسية. والترجمة المتوازنة لا تتوقف فحسب على الكفاية اللغوية، بل تستدعي فهما وتفاهما وتفاوضا حول المعنى؛ معنى الدوال والمدلولات، والسياقات التي تصدر عنها الدلالات المختلفة للنص المترجم.

إن الإنسان هو المسؤول عن إنتاج هذه اللغة، وبالتالي فما هو إلاّ حلقة واحدة ضمن سلسلة أشمل هي الإنسانية، من هذه الزاوية يصبح التأويل في أبعاده اللغوية تعبيرا حقيقيا عن الإنسانية في امتداداتها التاريخية والوجودية، «في مثل هذه الأوضاع، تصبح اللغة سيرورة توسطية فعلية لكينونة الإنسان والمعبرة عن وجوده لأنها هي القادرة على ملء المجالات التي يتحرك ضمنها- مجال العلاقات الإنسانية ومجال التوافق والتفاهم الذي ينمو باستمرار – وهو مجال ضروري للحياة الإنسانية مثلما هو حال الهواء الذي نستنشقه. إن الإنسان هو فعلا، كما قال أرسطو الكائن الذي يمتلك اللغة. ولهذا يجب أن نمتلك القدرة لنخاطب أنفسنا بكل ما هو إنساني»[1].

إن اللغة بالنسبة لغادامير هي ذاك البعد الخفي للوجه الإنساني، وهو بعد يجسّد دور الحقيقة والفعل الذي «يطابق البنية الجوهرية للاجتماع الإنساني Socialité humaine»[2]؛ هذا البعد الخفي هو ما ينبغي العثور عليه الآن؛ إن الأمر يتعلق باللغة في أبعادها الحقيقية والشمولية «اللغة التي من خلالها نكبر ونتكلم ونتفاهم ونتفق ويؤثّر بعضنا في الآخر في العالم الذي نحيا فيه»[3]. وعلى هذا تكون الهرمينوسيا مصدر الاكتشاف نفسه، ومصدر اكتشاف اللغة بوصفها رهانا أو

---

1 Hans - George Gadamer: **L'Art de comprendre** Op.Cit: p. 67.

2 Hans - George Gadamer: **La Philosophie herméneutique**; Paris; Beaucheme1996; p. 93.

3 Ibid; p. 8.

ضمانة لعلاقة لا مفرّ منها لكينونتنا الكلية في العالم، «كما أن التأويل اللغوي للعالم يتحكم في مجمل تفكيرنا ومعرفتنا، والتسلل إلى خبايا هذا التأويل معناه أننا نكبر داخل هذا العالم. إن اللغة، بهذا المعنى، هي الأثر الخاص لمنتهانا. إنها تتجاوزنا باستمرار»[1].

إنها الوسط الذي يتضمن تأويلا للعالم، وترسّخ وتحرّك فينا - انطلاقا من أصلها والتراث والأحكام المسبقة الخاطئة التي يكونها المجتمع عن شيء ما وشروط الحياة التاريخية - عناصر تشتغل بمثابة أحكام مسبقة، لكنها بالمقابل تستدعي كل طرف وكل واحد منّا للحوار؛ «وهي في ذلك لا تتضمن معيارا محددا أو نقط انطلاق محددة تسمح لنا بأن نتحرر من أحكامنا المسبقة أو تحويل العالم لتحقيق ما ينبغي أن يكونه، لكن في اللغة يحدث دائما الحوار ويتجسّد»[2]، وهذا يكون طبعا في الاتجاه الذي تسند فيه للحوار مهمة رسم وتشييد سيرورة الفهم والتفاهم، «هكذا تتضمن كل محادثة حقيقية أصيلة أن نتفاعل مع ما يقوله الآخر، أن نقبل آراءه وأن نحلّ مكانه في الاتجاه الذي يسمح بأن يفهم ما يقوله، لا أن نسعى إلى فهم شخصيته في أبعادها الذاتية. ما ينبغي استيعابه هو الحق الموضوعي الذي يحوزه رأيه لكي نتمكن معا من الاتفاق على الشيء ذاته»[3].

إن اللغة، هي ذلك الوسط الذي يضعنا في علاقة؛ أي الوسط الذي يتحقق فيه التفاهم بين الشركاء والاتفاق على الشيء نفسه، وهي من هذه الزاوية شرط رئيسي للحوار التأويلي، تشيد وسطا مشتركا، تنقل وتروّج التراث وتدمج الآفاق وتقحم المتحاورين (النص والمؤول) في نشاط إنتاجي من السؤال والجواب وتجبرهم على إيجاد لغة مرجعية متفق عليها، كما أنها تدخلهم في سيروة الفهم (أو تحثهم على إيجاد طرق متنوعة يتم بواسطتها تحقيق الفهم) وتجسّد فعل الفهم ومهارة التأويل.

والتأويل أيضا، مثله مثل المحادثة، حلقة من حلقات سلسلة الجدل القائم بين السؤال والجواب، بين الظاهر والمستتر بحيث يتحول إلى علاقة أصيلة بالحياة وخاصية تاريخية هي قيد التحقق الفعلي بطريقة ظاهراتية؛ أي أنها تتحقق بمقدار ما توفّق في الإبانة عن معانيها ودلالاتها اللغوية أثناء عملية تأويل النصوص.

---

1 Hans - George Gadamer: **L'Art de comprendre** Op.Cit: p. 62.

2 Hans-George Gadamer: **La Philosophie herméneutique;** Op.Cit: p. 29.

3 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit: p. 407.

شمولية المشكلة الهرمينوسية

يرجع الفضل لغادامير في إظهار كونية وشمولية الفكر الهرمينوسي، وهي كونية لا تتحدد فقط في تأويل النصوص الفلسفية والأدبية والدينية والقانونية، بل تتجاوز ذلك لتبحث وتغوص في أعماق التجربة الإنسانية في كليتها. فالدائرة الهرمينوسية تتوسع وتمتدّ لتعيّن القراءة الجادة والنقدية للفكر الإنساني. فالتأويل هو المفتاح الأساسي لفك سنن النص الأدبي والديني والفلسفي... وإظهار الجوهر الحقيقي للذات الإنسانية بعيدا عن كل نفعية ومباشرية، بل إن ذلك يكون بتوسط اللغة. إن الأمر يتعلق بانتقال من طبيعة ابستمولوجية وهو انتقال يهدف إلى خرق كل متّصل في التراث وتجاوز كل إطار نصّي يساهم في تجميد التقاليد وتصليبها. واللغة - كما سلف - هي الوسط الضروري والكافي لربط الفكر بالواقع والانتقال من المظاهر المجردة إلى الأشكال المجسدة والمحققة. يقول غادامير: «إن الفكرة التي وجّهت كل تأملاتنا هي تأكيد أن اللغة هي الوسط الذي تندمج فيه الأنا مع العالم؛ أو بشكل أفضل إنها الوسط الذي يظهر الانتماء المتبادل والأصيل بين كليهما»[1].

إن الهرمينوسيا عند غادامير لا تُدرك إلاّ باعتبارها مشاركة وحوارا بين آفاق تأويلية متباينة. من خلال هذا التصور ستبدو اللغة، انطلاقا من خصائصها الذاتية، ممارسة إنسانية كونية يشكل التاريخ، باعتباره زمنية إنسانية، أفق تحيينها. فجوهر اللغة لا يكمن في الكشف عن كون مرجعي أو ذهني معطى بصورة نهائية، فاللغة ليست مستودعا ولكنها إنتاج، والإنتاج معناه الخروج من الدائرة الضيقة للتعيين المرجعي إلى أكوان دلالية تحيل على الثقافي والرمزي، كما أن المعنى لا يوجد خارج مدار ما ترسمه اللغة.

إن كلية وشمولية الهرمينوسيا تتضمن أن كل تجربة وكل معرفة ينبغي أن تفهم وتدرك باعتبارها حصيلة تجربة ومعرفة لغوية. لذلك فإن أيّ تجربة نجرّب بها العالم تتم بتوسط اللغة، ومن ثمّ فهي أولا وقبل كل شيء حدث لغوي أو خطاب أو حوار دائر بين سؤال وجواب. ومعنى هذا أن ثمة تشابها كائنا بين التجربة بوجه عام وبين التجربة اللغوية. هكذا نجد أن المبدأ الذي يلخص التأويل عند غادامير هو

1 Ibid; p. 500.

«أن الوجود الذي يمكن أن يفهم هو اللغة»[1]. فالانتماء الأصلي إلى الوجود والعالم، لا ينفصل بالمرّة عن الانتماء الأصلي إلى اللغة كذلك. إن الوجود تاريخ وهو كذلك تاريخ لغة. لذا«فأهمية وشمولية الهرمينوسيا نابعة من كون الإنسان حيوان منتج للعلامات (...) وتأويل وفهم العلامات هما من أجل هدف واحد هو توفير قاعدة موضوعية للفهم، وضمان (...) حقيقة تأويلية، والتي يجب أن تختلف عن الحقيقة المنطقية البسيطة والحقيقة الميتافيزيقية»[2].

فالتأويل يستمد فاعليته من تحليله للوجود الذي يسبق المعنى وإلحاق الفهم به، وعبر هذا التأويل يتمكن المؤول من فهم وإدراك العالم وإدراك ذاته كذلك من خلال استعادة علاقة الفكر بالوجود إلى مأوى أو سَكَنٍ تستطيع الذّات المؤولة أن تثبّته لتراقبه وترصد حركة الدلالة فيه. هذا السكن أو المأوى هو اللّغة ولكي تحمل اللغة الوجود ذي الدلالة يجب أن تكون خطابا، «فمهمة الهرمينوسيا هي إثبات أنّ الوجود لا يصل إلى اللغة والمعنى والتفكير إلاّ بالصدور عن تأويل متواصل لجميع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة والرموز، ثم إن الوجود لا يصبح ذاتا إنسانية (...) إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يقيم ويسكن "خارجا" في المؤلّفات، المؤسسات وآثار الثقافة حيث تموضع حياة الفكر»[3]. وهذا يعني أن المعنى - كما أشرنا في مقدمة هذا الفصل - لا يمكن أن يوجد إلاّ من خلال استثماره في أحداث ووقائع مادية قابل للإدراك والتجلي. والتأويل، من هذه الزاوية، يمتلك شحنة وأبعادا فلسفية تهدف إلى الإمساك بالكائن لحظة تعبيره عن الوجود، وهذا بتأويل هذا التعبير، وكذا تأويل العلامات التي ينتجها. وعليه فإنّ مهمّة التفكير تتغيّر إلى هدف آخر في رصد المواضيع من أجل المعرفة إلى رصد الكينونة من أجل الفهم، أي التفكير في الوجود كفعل للفهم والتأويل. والتأويل، من خلال هذه الاستراتيجية، يستدرج الوجود إلى اللّغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال إشاراته وعلاماته وإحالته داخل عالم اللّغة؛ أي عالم النّص بتعبير بول ريكور.

---

1 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit: p. 500.

2 Jean Grisch, "L'Herméneutique et la philosophie **in: Encyclopédie philosophique universelle** Tome IV; **le discours philosophique,** Ed: P.U.F, Paris, 1998, p. 1843.

3 Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations; essais d herméneutique, Seuil, 1969, Paris; p. 26.

فاللّغة تقوم بترميز العالم والواقع وحمله عبر النّص إلى الفهم، وعلى الرغم من هذا الفرق فإنه «وإذا كانت اللّغة ليست لذاتها وإنما لعالم تفتحه وتكتشفه، فتأويل اللّغة ليس متميزا أو مختلفا عن تأويل العالم»[1].

إننا في هرمينوسيا غادامير نكون أمام تجربة تأويلية للعالم والذات وهي في العمق تجربة أصيلة تجبر الأفق المحدود على التراجع وتطلق العنان أمام المؤول ليجوب نحو آفاق تأويلية لا متناهية، لكن لهذا اللاتناهي غائية محددة، لها صلة بالتاريخي والثقافي. إن الهرمينوسيا بهذه الصيغة هي علم «أشكال وشروط وحدود التفاهم بين الناس»[2]، إنها أرادت لنفسها أن تكون فلسفة بعيدة عن التفكير الأحادي والدّغمائي والمحدود، فلسفة ذات منزع شمولي؛ والشمولية هنا بعيدة عن الإطلاقية؛ إنها لا تلغي تدخل التاريخ في تفسير وتبرير الأحداث والوقائع، إنها الحقل الكلي لمعرفتنا الإنسانية، أو بمعنى آخر إنها الشكل الحيوي للمعرفة الإنسانية. من هذه الزاوية تقيم الهرمينوسيا علاقة وطيدة مع الفلسفة «ويمكن أن نؤكد بأن المهمة العامة للتفكير الفلسفي اليوم هي مقاومة اغتراباته وإدماجها في بوتقة مجهود فكري أصيل»[3].

إن التأويل هو فن التوسّط والتبادل والنقل. فهو سيرورة لتحرير المعنى من أبعاده التقريرية الجامدة، إنه فوق كل ذلك أكثر من ترجمة ما، وإدراكه بهذا الشكل يذكّرنا بأن الإنسان هو كائن لغوي واللغة هي الوسط الحقيقي والفعلي لكينونته.

إذا كان التأويل عند غادامير مرتبط بفكرة التوسط الإلزامي، (الفن والتاريخ واللغة وسائط للتجربة الهرمينوسية) وهو تأويل من خلاله تبحث المعرفة عن العام والقانون والقاعدة لتجد وتحقق اكتمالها، وبفضل التأويل ينتج الإنسان وساطة بينه وبين العالم[4]، وإذا كان هذا التوسط يشتغل بوصفه قاعدة عامة يتم بواسطتها إنتاج الدلالة وتداولها، فإننا نستطيع النظر إليه بوصفه سننا يكثف داخله كل الأشكال والممارسات العامة للسلوك الإنساني؛ سواء كان هذا السلوك لغويا أو اجتماعيا أو

1 Paul Ricoeur:Lecture III aux frontières de la philosophie; Op.Cit: p. 304.

2 Hans-George Gadamer: **La Philosophie herméneutique;** Op.Cit: p. 12.

3 Hans-George Gadamer: **La Philosophie herméneutique;** Op.Cit: p. 11.

4 Hans - George Gadamer: **L'Art de comprendre** Op.Cit: p. 205.

سياسيا أو فنيا أو دينيا... وهي أشكال يتم تحيينها وتجسيدها في ممارسات خاصة ومحددة ومؤطَّرة في الزمان والمكان.

إن إشكال التأويل واللغة في النهاية هو إشكال "اللعب". إذ التأويل مرتبط بمدى الإخلاص في "اللعب باللغة"؛ لكنه لعب جادّ له أهدافه وغاياته الدلالية والجمالية التي تفضي إلى انسجام تامّ للواقعة، وليس لعبا حرّا يقود إلى تفجير طاقات النص وتحويلها إلى ركام من الدلالات المتنافرة. وغادامير يوضح في خاتمة كتابه القصد من ذِكره "لِلّعب" كسيرورة فينومينولوجية استهلّ بها فصول كتابه (حقيقة ومنهج) ثم عاد إلى ذكره في بناء خلاصاته عن الهرمينوسيا؛ «إن الأمر هنا لا يتعلق بلعب باللغة أو بمحتويات تجربة العالم أو التراث الذي يخاطبنا، وإنما عن لعب اللغة ذاتها التي تخاطبنا، التي تقترح وتستخلص، التي تسأل وتنجز وتحقق ذاتها في الجواب»[1].

إن هذه الطريقة التي يتمّ بها الحوار ليست شيئا آخر سوى مفهوم اللعب؛ «يمكن وصف الطريقة التي يتم بها الحوار - كما بينت في كتاب الحقيقة والمنهج، الجزء الثالث - عبر مفهوم اللعب. يجب أن نتحرر هنا من تلك العادة في التفكير التي تقضي بأن ننظر إلى ماهية اللعب انطلاقا من وعي اللاعب. إن هذا التصور للإنسان الذي يلعب، وهو تصور أصبح متداولا بفضل شيلر، لا يلتقط البنية الحقيقية للعب إلاّ عبر تجليه في ذات معينة. إلاّ أن اللعب، في حقيقة الأمر، سيرورة حركة تمتلك اللاعبين أو من يلعب»[2].

إن لعب اللعب هو تأويل التأويل، ولعب اللعب هو ما يدعوه غادامير تحول البنية، وفي فعالية اللعب هذه يظهر المعنى الجمالي ويظهر الفهم على نحو أساسي وجوهري. إن اللعب هو حركة التأويل. ومكان اللعب هو أيضا هو مكان اللغة. فاللغة أفق لأنطولوجيا هرمينوسية. واللغة هي موضع اللعب[3].

إن التأويل يكمن أساسا في اللغة. وعبر هذه الأخيرة تتفجر استعارة اللعب، إذ الوجود كله كامن في سير اللعب ذاته وفي أبعاده وآفاقه وانتظاراته. ومن هنا، فمفهوم "اللعب" ليس غير اللغة وما يجرى فيها أثناء الفهم والقراءة والتأويل.

---

1 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit: p. 515.

2 Hans - George Gadamer: **L'Art de comprendre** Op.Cit: p. 64.

3 هيو سلفرمان: نصيات بين الهيرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الأولى 2002.، ص 42.

هاهنا يصبح اللعب اللغوي شكلا من أشكال الحياة، والفهم الحقيقي تنحصر مهمته في الوعي بقواعد اللعب اللغوي وهو ما يعني أن اللغة تتأصـــل وتتجـــذّر في الحياة بوصفها عنصرا تاريخيا.

بناء على ما سبق، فإن الحديث عن شمولية هرمينوسية لها علاقـــة بالتـــاريخي والثقافي، عند غادامير، لا يمكن أن يتأتى إلاّ انطلاقا من:

1. تدمير وَهْم النـــزعة الموضوعية؛ فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن ضمانة حقيقية للفهم والتأويل إلاّ بوعي السياق التاريخي للتقاليد التي تربط الذات بالموضـــوع. (ضرورة تجاوز اغتراب الوعيين الجمالي والتاريخي وطرح الوعي الهرمينوسي بديلا لكليهما. فعبر هذا الأخير، لا يوجد تعارض مباشر بـــين الاتجـــاهين الجمـــالي والتاريخي، بل إن الاتجاه الجمالي هو لحظة الإدراك الهرمينوسي).
2. الأهمية المعطاة للبنيات الرمزية المسبقة للمجالات المعرفية التي تناولتها العلـــوم الإنسانية؛ من هنا فإن اقتحام هذه المجالات وكل المعطيات يكون عبر اللغـــة باعتبارها وسيطا رمزيا وثقافيا.
3. تجاوز الوعي الهرمينوسي لكل وعي منهجي.
4. قدرة الهرمينوسيا على نقل كل المشاريع والمكتسبات العلمية إلى اللغة؛ ومن هنـــا فإنها تقيم علاقة ملموسة بين المعرفة والعالم المعيش. بمعنى آخر فإن التأويل عـــبر اللغة هو أداة التوسط الموضوعي بين القيم المجردة وبين تحققاتها في الفعل الإنساني.

«إن معالجتنا لتجربتي الفن والتاريخ قادتنا إلى هرمينوسيا ذات طبيعة كونيـــة وهي هرمينوسيا ترتكز بالأساس على العلاقة العامة بين الإنسان والعالم. وبصياغتنا لهذه الهرمينوسيا الكونية، انطلاقا من مفهوم اللغة، لم نكن فقط نريد إبعاد النـــزعة المنهجية الخاطئة التي شوّهت طبيعة مفهوم الموضوعية في العلوم الإنسانية، بل أيضا إبعاد الروحانية المثالية لميتافيزيقا اللاتناهي المعمول بها في أسلوب هيغل. ولم تجـــد التجربة الهرمينوسية الحقّة تمفصلها إلاّ انطلاقا من التوتّر الموجود بين الغرابة والألفة وسوء الفهم والفهم الذي كان يهيمن على مشروع شلايرماخير الهرمينوسي (...) إن انطلاقنا من المظهر اللغوي للفهم، جعلنا نبين، على العكس، تنـــاهي الحـــدث اللغوي الذي يتجسّد، من خلاله، الفهم كل مرة»[1].

---

1 Hans - George Gadamer: **Vérité Et Méthode;** Op.Cit: p. 501/502.

جون رولز

(2002-1921)

جون رولز John Rawls

(2002-1921)

أ. عبد العزيز ركح،
جامعة سطيف|الجزائر

حياة رولز ومسيرته الفكرية

ولد جون رولز (John Rawls) سنة 1921 في عائلة ميسورة الحال في مدينة بالتيمور بولاية ماريلاند، وهو الابن الثاني من أصل خمسة أبناء توفي اثنان منهما في صغرهما. كان والده وليام لي (William Lee) محاميا بارزا أما أمه أنا ابل (Anna Abell) فكانت رئيسة لرابطة النساء الناخبات. تلقى في شبابه تكوينا مدرسيا دينيا جيدا. اختار رولز دراسة الفلسفة عند دخوله لجامعة برينستون في سنة 1939. كان رولز يتصف بالمواظبة على العمل وبقوة الذاكرة والالتزام الفكري. (2) وبعد فترة انقطاع عن الدراسة دامت ثلاث سنوات 1943- 1946 استدعي خلالها لأداء الخدمة العسكرية، ناقش رولز في سنة 1950 أطروحته للدكتوراه بعنوان "فحص عناصر المعرفة الأخلاقية: اعتبارات حول أخلاق المزاج مع الإشارة إلى الحكم." وهي الأطروحة التي تناول فيها اغلب المواضيع التي سيعمل على تطويرها فيما بعد. كما تكشف هذه الأطروحة عن اهتمام شبه ديني بالغ منه بالشر وبالظلم، وهو اهتمام سيطبع كل أعماله الأخلاقية اللاحقة. تدرَج بعدها في المناصب التعليمية فعين أولا أستاذا مكلفا بالدروس بقسم الفلسفة في جامعة برينستون لمدة سنتين 1950- 1952، لينتدب بعد ذلك لمدة سنة 1952-1953 في جامعة اوكسفورد وهي السنة التي يعتبرها رولز الأكثر ثراء في مسيرته العلمية، إذ تعرف خلالها وعمل مع هربرت هارت (Herbert L. A. Hart)، اشعيا برلين (Isaiah Berlin) وستيوارت هامبشاير (Stuart Hampshire). (3) وعند رجوعه إلى الولايات المتحدة عين أستاذا بجامعة كورنل واستمر بالعمل فيها الى

غاية سنة 1959 حيث غادرها إلى معهد ماساشوساتس للتكنولوجيا (MIT)، لينتهي به المطاف في الأخير أستاذا بجامعة هارفارد وذلك ابتداء من سنة 1962 وسيبقى في هذه الأخيرة إلى غاية سنة 1991 وهي السنة التي أحيل فيها على التقاعد، ليتفرغ كلية للتأليف منذ ذلك الوقت فنشر سنة 1993 كتاب "الليبرالية السياسية" ثم كتاب "قانون الشعوب" سنة 1999 وفي السنة نفسها "مجموعة أعمال" فكتاب "محاضرات في فلسفة الأخلاق" سنة 2000، وأخيرا كتاب "العدالة كإنصاف. إعادة نظر" سنة 2001.

لم يكن رولز دائما المفكر الرمز للفلسفة الأمريكية المعاصرة فقد تعرض لحملة تشويه طالت فكره وشخصه طيلة سنوات الستينيات، وصف حينها "بالاشتراكي" و"بالراديكالي" لمواقفه المناوئة للتوجه العام الذي كانت السياسة الأمريكية تنتهجه في تلك الفترة. فقد كان له موقف صريح من الحرب في فيتنام حيث ظل يعتبرها غير منصفة وبلا مبرر. وكان لمشاركاته المتكررة في المظاهرات ضد هذه الحرب مع معارضين آخرين، ولنشاطه السياسي العلني في مناهضة السياسة الأمريكية عموما، بالإضافة إلى دعواته للعصيان المدني الأثر الكبير في إلحاق صفة المفكر اليساري بشخصه. هذا فضلا عن رفضه الفطري الشديد لجميع أشكال اللامساواة والتمييز السائدة في المجتمع الأمريكي سواء كانت طبقية، عرقية أو جنسية، ومنه نظرته الناقدة الصريحة لسيطرة رجال الأعمال ولجماعات الضغط والمصلحة في شكل لوبيات تهيمن على السياسة الأمريكية وتوجهها نحو وجهات لا تخدم الصالح العام بقدر ما تعمق الهوة الموجودة أصلا بين فئات المجتمع الأمريكي. ويعزز هذا الاتهام بالإضافة إلى ذلك، واقع أن نظرية رولز السياسية تخلو من الإشارة إلى أولوية الملكية في البنية القاعدية للمجتمع مقارنة باسهابه في التأكيد على قيم الحرية والعدالة. وهو ما يفسر الحملة التي شنها ضد فلسفته روبرت نوزيك في كتابه "الفوضى، الدولة واليوتوبيا."(4)

كان رولز في بداياته الأكاديمية ميالا للمذهب النفعي مدافعا عن أطروحاته الفلسفية والسياسية، ويتجلى هذا الميل خصوصا في مقالته الأولى التي صدرت سنة 1955 في مجلة (Philosophical Review) والذي حمل عنوان "مفهومان للقواعد" (Two concept of rules) وهو المقال الذي حمله أيضا إلى الأوساط الفلسفية في

الولايات المتحدة والذي يعتبره البراغماتيون أنفسهم كصياغة معمقة ومكملة للمذهب البراغماتي الحديث. غير أن رولز لم يلبث أن تبين عجز هذا المذهب على تقديم تصور مقنع للحرية والمساواة الفردية على اعتبار انه لا يولي أهمية لسعادة الفرد بقدر اهتمامه بالسعادة العامة لأكبر قدر من الناس، كما يأخذ رولز عليه أيضا تقديمه لتصور غامض للعدالة من حيث أن العادل منظور إليه في هذا المذهب على انه ما يحقق حدا أقصى من الخير للجماعة المتصورة ككل غير قابل للتجزؤ. ويعكس المقال الذي نشره سنة 1957 تحت عنوان "العدالة كإنصاف" هذا المنعطف في فكر رولز وتحوله نحو توجه فكري مخالف. (5)

شكلت مجمل الأفكار الواردة في هذا المقال الخيوط الأولى لكتاب "نظرية العدالة" 1971. هذاالاخير الذي سيثير صدوره كما سبق الذكر الكثير من الجدل، بحيث أحيا جانبا من الفلسفة في شمال أمريكا لم يكن إلى ذلك الوقت يتمتع باهتمام كبير، لدرجة أن العشرية اللاحقة من تطور رولز الفكري 1971- 1982 لم تكن سوى دفاعا مستميتا عن نظريته بالرد والشرح والإضافة والتعديل، ولا يمكننا بهذا الصدد كما يرى المفكر الكندي بيارن مالكفيك (Bjarne Melkevik) إلا أن نحيي فيه الفيلسوف الذي يرد بتفاني لا نظير له على الاعتراضات الموجهة له.(6)

هل كانت الشروح والتعديلات والإضافات التي ألحقها رولز بنظريته في هذه الحقبة من مسيرته الأكاديمية وفية لتوجهه العام ولمبادئه الفلسفية؟ باتت الإجابة عن هذا السؤال انطلاقا من سنة 1982 غير قطعية، إذ بدأ كثير من متتبعي فلسفته يرون فيها زيغا عن المبادئ الليبرالية وتوجهًا نحو الجماعاتية (Communautarisme)، وهو ما سيتأكد لاحقا مع صدور كتاب "الليبرالية السياسية" سنة 1993. هذا الكتاب الذي يدشّن حسب كوكاتاس (C. Kukathas) وبوتي (p. Pettit) تحولا في منظورية أعمال رولز بحيث تم فيه إزاحة الحجج المتعلقة في الأصل بالترتيب المرغوب للمجتمع السياسي نحو ترتيب قابل للتحقيق. بمعنى آخر إزاحة اقتضاء العدالة نحو التأكيد على الاستقرار المؤسساتي.(7)

لقد أصبح القانون يشكل حجر الزاوية في نسقه، ما يعني بالمقابل تغير معنى العدالة الاجتماعية، لأن رولز يستبدلها بالتساؤل عن الدور الذي يجب أن تلعبه

التفاوتات في المجتمع السياسي وللأهمية التي علينا إيلاءها للسؤال التالي: كيف يمكن لنظام سياسي أن يكون مستقرا وآمنا رغم الفروقات الاجتماعية؟ ما جعل الكثير من الملاحظين يعتقدون أن الغاية من كتاب "الليبرالية السياسية" هو الدفاع عن الدولة وعن الدستور والحض على الحقوق الليبرالية وعلى التسامح، حتى وإن حافظ شكليا على اقتضاء العدالة الاجتماعية.

ليس من المفارقة إذن القول أن الذي يصنع أصالة الطرح الفلسفي الرولزي هو في النهاية قدرته على الجمع والتوفيق بين تيارات فلسفية من مشارب مختلفة بل ومتناقضة في بعض الأحيان، ليس فقط داخل التقليد التحليلي الانجلوسكسوني بل أيضا من ارث ما يسمى بالفلسفة القارية العريق، هذه المشارب المتعددة يمكن تلخيصها إجمالا في تيارات فلسفية أربعة هي:

أ. إرث نظرية العقد الاجتماعي (La tradition du contrat social): استلهم رولز نظريته التعاقدية من ارث نظريات العقد الاجتماعي كما نجدها خصوصا عند جون لوك، جون جان روسو وايمانويل كانط. وتكمن قوة نظريات العقد هذه في فكرة الإجماع الافتراضي كأساس رمزي للمؤسسات السياسية. يستعمل رولز استعارة الوضع الأصلي للتعبير عن الحالة الطبيعية عند هوبز، ومنطلقا منه كأساس أصلي للعدالة يتعالى عن أي اعتراض. وبذلك يمثل الوضع الأصلي في نظرية العدالة الإرساء التعاقدي لمبادئ العدالة.(8)

ب. المذهب النفعي (Utilitarisme): بقي تأثير المذهب النفعي على رولز كبيرا وإن حاول هذا الأخير نقد أطروحاته السياسية والأخلاقية خاصة بعد سنة 1971 كما اشرنا، آخذا عليه عجزه عن تقديم نظرية في العدالة الاجتماعية، غير أننا يمكن أن نستشف جانبا خفيا من النفعية في فكر رولز يتمثل من جهة في أولوية السعادة كمطلب فردي اجتماعي بحيث يكون البحث عن سبل تحقيق السعادة هو المسوغ الاساسي والوحيد لكل نظرية سياسية، ومن جهة أخرى في البحث عن منهج إجرائي لتحديد وجهة المسائل الاتيقية.(9)

ج. المذهب الحدساني (Intuitionnisme): يفترض المذهب الحدساني أن وراء كل فعل أو سلوك خلفية أخلاقية معينة كامنة في الفعل وفي معتقد الشخص، هي

التي تبرر القيام بهذا السلوك. وفق هذا المعنى يبدو تأثر رولز بهذا المذهب جليا، إذ يُفترض بالنسبة إليه أن ترتكز مبادئ العدالة التي يتم اختيارهـا في إطـار الوضع الأصلي إلى المسلمة القائلة بأن الأفراد باعتبـارهم ذوات أخلاقيـة، يرجعون في وضعهم لمبادئ العدالة إلى حسهم الأخلاقي من أجل تنظيم الحياة العملية في الجماعة.(10)

د. نظرية الاختيار العقلاني (La théorie du choix rationnel): يستعين رولـز أيضا بنظرية الاختيار العقلاني وهي نظرية تعتقد في عقلانية الفرد والفاعـل الاجتماعي في الاختيارات والتفضيلات التي يقوم بها إزاء الآراء والفرص التي تطرح عليه، ومنه تكون العقلانية عند رولز غائية بالأساس قبـل أن تأخـذ شكل عقلانية تلح على الفعل المنظم وفق معايير.(11)

تلك هي إذن أهم التيارات الفلسفية التي استطاع رولز أن يشيّد انطلاقـا من التوفيق والتنسيق بينها صرحه الفلسفي، لا يجب رغم ذلك إغفال السـياق التاريخي والسياسي لسنوات الستينات في الولايات المتحدة (مشروع جونسون الاجتماعي (Great Society)، مشكل التمييز والأقليات، بداية أفول نجم دولة الرعاية... الخ) والذي سيكون لها الأثر الكبير أيضا في بلـورة فكـر رولـز وفلسفته. (12)

نظرية العدالة

يمكن تحديد الإشكالية محورية لكتاب "نظرية العدالة" في السؤال التالي: مـا المجتمع العادل؟ هذه الإشكالية هي التي دفعته إلى دراسة وضبط المفاهيم التي كانت قد طرحتها تيارات عديدة من الفكر السياسي الحديث والمعاصر من الليبراليـة إلى الجماعاتية مرورا بالماركسية والنفعية. ليخلص الى نتيجة تتمثل في أن الأسـاس في بناء المجتمع وتنظيمه لدى هذه التيارات وخصوصا منها التيار الليبرالي هو مفهـوم الحرية. ولئن كان مطلب الحرية لدى رولز كما لدى اغلب الفلاسفة على اختلاف مشاربهم الفكرية وطرائقهم المنهجية مطلبا نبيلا ومشروعا في أي نظام سياسي، فان مشروعيته رغم ذلك لا تعني بأي حال مصادرة حقوق أخرى للفرد لعل أهمها على الإطلاق عنده العدالة، فهذا الحق هو مطلب حيوي في الحالة الإنسـانية الطبيعيـة

عموما فضلا عن الحالة السياسية، فالعدل هو الفضيلة الأولى التي يجب أن تتصف بها المؤسسات السياسية والاجتماعية في المجتمع، ولذلك وجب وضع مبادئ للعدالة من شأنها أن تنظم المجتمع.

يعتبر رولز الموضوع الرئيسي لنظرية العدالة هو البنية القاعدية للمجتمع، ذلك انه يشير إلى أن المبادئ التي سيتم استخلاصها لا يمكنها أن تنظم العلاقات بين الأفراد بشكل آلي ومباشر إنما تطبق في الاصل على المؤسسات القاعدية، فعلى عكس نوزيك لا ينطلق رولز من الفرد بل من فكرة الجماعة.

إن المؤسسة هي "نظام عمومي من القواعد التي تحدد الوظائف والوضعيات من خلال الحقوق والواجبات، السلطات والحصانات.. الخ التي ترتبط بهذا النظام." (13) وإذا فهمت المؤسسة على هذا النحو فهي تفترض اتفاقا عموميا للخضوع لنظام القواعد التي تحددها. ولذلك يفترض أن يكون المتشاركون في الاتفاق على دراية كافية بهذه القواعد، ويشكل الكل نظام توقعات متبادل بين المتشاركين. لتصبح البنية القاعدية للمجتمع في نظر رولز هي "تنظيم المؤسسات الاجتماعية الرئيسية في نظام تشارك." (14)

تبحث النظرية الفلسفية للعدالة عند رولز إذن شروط البنية القاعدية العادلة، ومنه يمكن القول أن همّ رولز هو توفير شروط إرساء نظام عام من القواعد يمكن من خلاله بناء مجتمع، ومن حيث انه يتصور المجتمع كنظام من القواعد فهو يعتقد انه بإمكانه بناء هذا الأخير انطلاقا من صياغة هذه القواعد.

تحدد مبادئ العدالة شروط وقواعد استفادة الأفراد من الخيرات الأساسية الأولية، أي تلك المتعلقة بالبنية القاعدية وهي إجمالا حقوق وحريات متعلقة بالمؤسسات السياسية من جهة المداخيل والثروات المترتبة عن البنى الاجتماعية الاقتصادية. يقر المبدأ الأول وهو مبدأ المساواة في الحرية بأن "كل شخص يجب أن يتمتع بنظام الحريات القاعدية المتساوي بين الجميع."(15) وتتمثل هذه الأخيرة في الحريات السياسية: حرية التعبير، التجمع، التفكير... الخ، وتعتبر هذه الحريات كحقوق اجتماعية أولية ينص عليها الدستور. أما المبدأ الثاني وهو مبدأ الفرق فيتعلق بتحديد قواعد توزيع المداخيل والثروات وكيفية الالتحاق بالوظائف الحكومية وبمراكز المسؤولية في الدولة وبالتالي يجب أن تنظم الفروق الاجتماعية

والاقتصادية بطريقة نستطيع من خلالها: أ) ضمان أن تكون في صالح كل شخص وب) أن ترتبط بمواقف ووظائف مفتوحة للجميع.(16)

يمكن اعتبار هذين المبدأين على أنهما التعبير عن تصور للعدالة الاجتماعية يتطلب من جهة أن يكون توزيع كل الخيرات الاجتماعية توزيعا عادلا وأن لا نتقبل من جهة أخرى الفروقات إلا من حيث أنها يمكن ان تعود بالفائدة على كل شخص. وبما أن هذين المبدأين مرتبين ترتيبا تسلسليا فان مبدأ الحرية المتساوية للجميع يأتي في المرتبة الأولى.

يجب أن تكون هذه المبادئ بالنسبة لرولز محل اتفاق أصلي في وضعية أولية (17)، فلا يجب اللجوء إلى فكرة القانون الطبيعي أو إلى مبدأ ميتافيزيقي أو ديني يُفترض أن يكون أساسا للتنظيم الاجتماعي. إن "رولز - يقول بيدي - يستبدل مسألة القانون الطبيعي بمسألة إمكانية قيام اتفاق شامل."(18) بهذا الشكل تكتسي نظريته طابعا سياسيا وليس ميتافيزيقيا من جهة، وتندرج في سياق نظريات العقد من جهة أخرى. لكن وصف نظرية رولز بالتعاقدية لا يعني أنها صورة مماثلة عن نظريات العقد الكلاسيكية فهناك اختلافات كثيرة بينهما لعل من أهمها أن المشاركين في الوضع الأصلي لا يتعاقدون بهدف الخضوع لجسم سياسي معين ولا لقبول أو رفض دستور معطى. إن ما يقبل عليه المتعاقدون هو الاعتراف ببعض المبادئ المتعلقة بممارساتهم الجماعية.

يلجأ رولز لصياغة العقد الاجتماعي إلى فرضية الوضع الأصلي الذي لا يمثل واقعا حقيقيا حادثا أو سابق الحدوث يسوَغ انتقال أفراد معينين من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية من خلال الاتفاق التعاقدي فيما بينهم كما هو الحال عند هوبز، لوك أو روسو، وإنما يعبر عن تجربة تصورية أو افتراضية في إمكان أي فرد تحقيقها في أية لحظة ليفحص من خلال محاولة اختياره بين جملة من الممكنات ما هي الشروط المناسبة لإرساء مجتمع عادل ومنظَم. بعد ذلك يدعونا رولز إلى أن نتصور اجتماع مجموعة من الأشخاص للتفاوض بغض النظر عن الزمان والمكان الموجودين فيه معتبرين أنفسهم متشاركين في مشروع تعاون هو المجتمع، مع العلم أنهم يخضعون في تفاوضهم هذا إلى شروط وضوابط صارمة كضرورة أن تجري هذه المفاوضات دون أدنى ضغط أو إكراه يمارس على أحد منهم، وأن يدركوا بأن ما

سوف يتوصلون إليه من مبادئ ونتائج تعتبر ملزمة للجميع ولا مجال للتراجع عنها.(19)

يتصف المتشاركون بالعقلانية من حيث أهم يتسمون بثقافة معمقة في جميع المجالات المعرفية كما يتصفون أيضا باللامبالاة إزاء بعضهم البعض فهم يهدفون في النهاية إلى بلوغ أعلى مؤشر للخيرات الاجتماعية الأولى ولذلك فلكل منهم تصور عقلاني لحياته أي أن له أهدافا محددة على ضوئها يختار انجح الوسائل لتحقيقها (20)، وهم لا يبحثون لا إلى منح الخيرات ولا إلى إلحاق الضرر ببعضهم البعض، إذ لا تحركهم نوازعهم الطبيعية كالعاطفة والضغينة، الحسد والتفاخر.. الخ. وهم فوق ذلك كله يختارون من وراء حجاب الجهل ما يجعلهم بعيدين كل البعد عن معرفة وضعياقم الشخصية، بمعنى أهم يجهلون مكانتهم داخل المجتمع والصفات الطبيعية التي يتمتعون بها، ويهدف إجراء حجاب الجهل هذا إلى غلق باب الحسابات الشخصية التي من شاهًا أن تقود إلى صياغة مبادئ للعدالة الاجتماعية تتماشى ومصالح بعض الأشخاص دون آخرين. ومنه فهو يحقق الشرط الصوري الأول للعقد ألا وهو تعميم مبادئ العدالة. بينما يتعلق الشرط الثاني بكونية هذه المبادئ ويخص الشرط الثالث عموميتها إذ يجب أن تكون معروفة لكي تكون ملزمة، أما الشرط الرابع فيؤسس للعلاقة الانتقالية بينها بحيث يتم الانتقال من مبدأ إلى مبدأ وفق ترتيب الأولوية وكل هذا في إطار من الصرامة يجعل كل تفكير في العدول عن هذه المبادئ غير مقبول وهذا هو مضمون الشرط الخامس الذي يقر بأنه لا تراجع في هذه المبادئ بعد الاتفاق عليها.(21)

وإذا كان حجاب الجهل هذا يبدو إجراءا ايجابيا من حيث أنه يضمن المساواة شبه المطلقة بين المتعاقدين الموضوعين في الوضع الأصلي، ومن حيث انه يسمح بالتغاضي عن عائق أساسي في أي تفاوض بشري وهو المتعلق بالجانب الغريزي من الطبيعة المحرك للسلوك البشري، إلا انه لا يخلو رغم ذلك من عيوب قد تكون معيقة لعملية الاختيار ذاهًا، إذ كيف يمكن تصور أن اختيار المبادئ يتم لا عن علم بالوضعيات الاجتماعية بل عن جهل بها، وكيف ينتظر من هذه المبادئ الصادرة عن جهل شبه تام من طرف واضعيها أن تكون في مستوى التنظيم الحسن للمجتمع؟ يجيب رولز عن هذا الاعتراض بقوله انه ما دام الأشخاص في الوضع

الأصلي موجودين في نفس الوضعية المعرفية فهذا لا يمكن إلا أن يكون ايجابيا وعقلانيا، إذ ان نفس الحجة سوف تقنعهم جميعا ويكون بذلك تفكيرهم متشابها.(22)

بعد التوصل إلى الاتفاق حول مبادئ العدالة وتبني العقد الاجتماعي في الوضع الأصلي ينتقل رولز بعد ذلك إلى كيفية إقامة التنظيم السياسي في ضوء هذه المبادئ باعتبارها الركيزة الأساسية لأي مؤسسة عادلة، فما أن يفرغ المتعاقدون من صياغة المبادئ حتى يبدأون التفاوض حول النظام الاجتماعي الأمثل وهنا يرتفع حجاب الجهل جزئيا بشكل يسمح لهم باختيار الدستور الذي يجب أن يكون متماشيا ومبادئ العدالة المرتبة ترتيبا تسلسليا، (23) وتلي هذه المرحلة مرحلة عقد المجلس التأسيسي المخول لصياغة القوانين العادلة وتحديد سلطات الحكومة والحريات الأساسية للمواطنين. رغم ذلك ليس هناك ما يضمن صدور بعض القوانين الظالمة وهو ما يفسر في النهاية شرعية العصيان المدني إزاء كل إجراء لاعادل، ومنه فان الإجراء الديمقراطي للاقتراع بالأغلبية يعتبر شرطا ضروريا من حيث انه يؤدي إلى صياغة تشريع عادل ولكنه يبقى رغم ذلك غير كاف. (24)

يشكل اختيار مبادئ العدالة في الوضع الأصلي وبالشروط السابقة الذكر وكذا ترتيب هذه المبادئ وفق الترتيب التسلسلي (lexical ordre) السابق الذكر جوهر نظرية رولز في العدل، مع العلم أن رولز لا يجعل من هذه المبادئ ذات تأصيل قبلي بل باعتبارها تحضى بقبول أو بإجماع من أشخاص يتصفون بالعقلانية، بالأخلاقية وبالحرية أثناء اختيارهم لهذه المبادئ، ويمكننا أن نستشف من خلال هذا الطرح الحضور الكانطي الكبير في نظريته، فالأمر القطعي عند كانط هو "ذلك المبدأ الذي ينبع من طبيعة الإنسان باعتباره كائنا عاقلا حر الإرادة" وهو من ثم قابل للتطبيق على البشرية جمعاء وليس على شخص واضعه فحسب. (25)

من هنا تكتسي هذه النظرية من حيث هي بحث رهانه الأول بناء انطولوجيا للحقوق شرعية عقلية وواقعية، فباعتباره تلميذا لكانط حاول رولز القطع مع المنظور التيليولوجي الذي كان يسود الأخلاق الكلاسيكية (من أرسطو إلى فلاسفة القرن السابع عشر مرورا بالفلسفة السكولاتية) ليتبنى نموذجا ديونطولوجيا للفكر. إن هذه الأسبقية لوجهة النظر الديونتولوجية على وجهة النظر الغائية بمعنى

آخر للواجب على الخير هي التي نراها واضحة عند كانط في مبـــدأ الاســـتقلالية المعتبر كتشريع ذاتي. ولما كانت فكرة العدالة لا تطبق على الأفراد إلا استنتاجا من حيث أنها موجهة بالأساس إلى المؤسسات فان هذه المقاربة الديونتولوجية لم تكـــن لتمتد إلى المستوى المؤسساتي إلا من خلال خرافة العقد الاجتماعي. (26)

هذه هي اذن التحديات التي رفعها رولز والتي استطاع من خلالها ليس فقـــط إعادة بناء تصور منهجي للعدالة يؤلف بين التقليد الفلسفي التحليلي (ج. س. مل J. S. Mill) وبين إرث الفلسفة القارية (إيمانويل كانط E. Kant)، ولكـــن أيضـــا وأهم من ذلك إعادة النظر في المذهب الليبرالي ذاته، آخذا بعـــين الاعتبـــار اهـــم التحولات التي شهدها النصف الثاني من القرن العشرين وعلى رأس هذه التحولات التي كان من واجب المذهب الليبرالي استيعابها والتكيـــف معهـــا واقـــع تعدديـــة المجتمعات المعاصرة.

العدالة في النظام الدولي

إحدى أهم مميزات نظرية رولز السياسية هو أنها تعنى في الوقت ذاته بـــالتنظير للإطار السياسي المحلي أي الدولة وأيضا بالإطار السياسي الدولي، لذلك نجد رولز يؤكد أن العلاقات الدولية غير مستثناة من التفكير المعياري، وعليه فمن الواجـــب إخضاعها هي أيضا لمبادئ تنظيم عادلة. ففي كتابه "قانون الشعوب" الصادر سنة 1999 نجده يحاول تعميم نظريته في العدالة على النظام السياسي الـــدولي، مؤكـــدا على ان الهدف من وراء هذه المحاولة هو العمل على "إرساء المبادئ السياسية الـــتي تسمح بتنظيم العلاقات السياسية المتبادلة بين الشعوب."(27) رغم ذلك لا يـــدعي رولز انه يسطر ميثاقا جديدا للقانون الدولي بل "يتعلق الأمر بالأحرى بكتاب يهتم حصريا ببعض المواضيع المرتبطة بإمكانية [إرساء] يوتوبيا واقعية وبالشـــروط الـــتي تتحقق فيها."(28)

وعلى غرار الطريقة المتبعة في كتاب نظرية العدالة يستعمل رولـــز الإجـــراء التمثيلي للوضعية الأصلية ولحجاب الجهل لكي يؤسس لمجلس يناط بـــه صـــياغة المبادئ السياسية التي من الممكن أن توضح العلاقات القائمة بين الشعوب المتعاقدة، مع اختلاف أساسي هو أن المجلس الأول يضم أفرادا أو ممثلين عن أفراد أعضاء في

جماعة معطاة منعزلة ومنغلقة على ذاهّا، في حين يهدف المجلس الثاني إلى تعميم الاتفاق المبرم في العقد الأول على مجموع الشعوب أو المجتمعات السياسية، ولذلك فانه سيضم هذه المرة ممثلين عن هذه الأخيرة.(29)

إن الأمر لا يتعلق بصياغة قواعد إجماع تشابكي جديد يتلاءم مع مجموع المجتمعات، بل فقط إلى تعميم الاتفاق حول المبادئ الذي صيغت داخل هذه المجتمعات وتوسيعها على العلاقات التي تربط هذه المجتمعات الليبرالية الديمقراطية فيما بينها. وبالتالي فوحدها المجتمعات التي تتمتع بنظام ليبرالي ديمقراطي مدعوة للمشاركة في المرحلة الأولى من المجلس. وعكس ما حدث في المجلس الأول أين كان اختيار مبادئ القانون والعدالة على المحك على قاعدة خيارات عديدة مطروحة، فان الممثلين لا يبتغون شيئا آخر سوى التفكير في الامتيازات التي تمنحها بعض المبادئ المستقاة من عرف القانون الدولي.(30) ويمكن تلخيص هذه المبادئ فيما يلي: (31)

1. يتمتع كل شعب بحرية وباستقلالية ويجب على كل الشعوب أن تحترم هذه الحرية والاستقلالية.
2. على الشعوب احترام المعاهدات والالتزامات الدولية.
3. كل الشعوب متساوية وهي مصدر الاتفاقيات التي تربطها فيما بينها.
4. على الشعوب احترام مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية.
5. تحتفظ كل الشعوب بحقها في الدفاع عن نفسها وكل ممارسة حربية خارج هذا الإطار مرفوضة.
6. على الشعوب احترام حقوق الإنسان.
7. من واجب الشعوب احترام بعض القواعد الخاصة في الحروب.
8. من واجب الشعوب تقديم يد العون للشعوب التي تعاني ظروفا صعبة تحول دون تطبيق نظام اجتماعي سياسي عادل وكريم.

يتعلق الأمر إذن بمبادئ عامة نسبيا توجه عمل الدول والعلاقات التي يمكن إن تكون بينها. وعليه لا يرى رولز أي سبب يبرر الابتعاد عن هذه الأعراف والمبادئ الدولية أو رفضها واقتراح بدائل أخرى، ولما كان ممثلوا الشعوب غير مهتمين إلا بالجو الأخلاقي والمناخ السياسي الذي يرغبون في وضعه، فانه لن يكون بينهم

نقاش سوى حول الطريقة التي يجب من خلالها تأويل هذه الأعراف تأويلا جيدا من أجل استنتاج المبادئ التي تتفق ومصلحتهم الأساسية أي المحافظة على النظام الداخلي واحترام الشعوب.(32)

في مرحلة ثانية أي بعد إن يتم تحديد واعتماد مضمون قانون للشعوب مقبول، يُدعى ممثلوا شعوب الدول غير الليبرالية وغير الديمقراطية للالتحاق بالمجلس. بالطبع لا يتعلق الأمر بالنسبة لرولز بفرض المبادئ التي صيغت والتي اتفق عليها قبلا على هذه الشعوب غير الديمقراطية، وإنما الهدف من ذلك هو بالأحرى أن نضمن معقولية وقبولا لهذه المبادئ، ذلك أن اشتراط أن تكون كل الشعوب ليبرالية وديمقراطية لكي تشارك في قانون الشعوب يقود حسب رولز إلى تبني سياسة لا اعتراف ولا تسامح إزاء كل الشعوب التي تتخذ إطارا مرجعيا لا ليبرالي ولا ديمقراطي للتنظيم الاجتماعي، وهذا ما يتناقض مع جوهر نظريته التي تدعو إلى المساواة في تصورات الخير وفي مبدأ الاعتراف المتبادل كشروط أولية ضرورية للدخول في أي عقد. رغم ذلك يطرح رولز مجموعة من الشروط التي يجب على هذه الدول غير الديمقراطية أن تلتزم بها لكي تكون لها أهلية المشاركة في صياغة قانون الشعوب هذا، إذ يجب على هذه الأخيرة أن لا يكون لها توجهات حربية وأطماع توسعية وأن لا تلجأ في علاقاتها مع الشعوب الأخرى إلا للأساليب السلمية التي تحترم استقلالية المجتمعات الأخرى كالأساليب الدبلوماسية أو التجارية أو غيرها من الأساليب السلمية الأخرى. كما يجب عليها ضمان سقف معين من حقوق العيش الكريم، الحرية، الأمن، الملكية والمساواة بين جميع أعضاء الجماعة وذلك بما يتماشى وتصور هذه الشعوب الخاص للعدالة الاجتماعية. ويجب في المقام الثالث أن يكون الجهاز القانوني في هذه الدول متماشيا مع فكرة العدالة هذه التي تنشد الحياة الكريمة. فان راعت هذه الدول غير الديمقراطية وغير الليبرالية هذه الشروط فانه من الممكن عدها دولا منظمة. (33) أما باقي الدول التي لا تتمتع بمثل هذه الشروط التنظيمية ولا تتبنى الديمقراطية الليبرالية فإنها تعتبر دولا خارجة عن القانون وجب ردعها وإرجاعها إلى جادة الصواب، وهو ما يبرر الحق في التدخل الأجنبي الدفاعي والعقابي ضد كل تعد على حقوق الإنسان في مثل هذه الدول (34).

إن من واجب الدول الديمقراطية والمجتمعات المنظمة التدخل لمساعدة المجتمعات المتخلفة بمساعدتها على تسيير شؤونها العامة تسييرا جيدا، قصد ضمان بناء مؤسسات عادلة وفعالة، ولما كانت المساعدات الاقتصادية والمالية غير ذات معنى عندما يتعلق الأمر ببناء الأنظمة المؤسساتية العادلة فان رولز لا يرى فيها شروطا ضرورية ولا حتى كافية في إرساء قواعد المجتمع المنظم، ولذلك فان واجب المساعدة يجب أن يتركز بالأحرى على تقديم النصح والتوجيه نحو الأهمية التي يجب أن توليها هذه المجتمعات المتخلفة لهيكلة نظام سياسي متناسق وعقلاني قائم على احترام حقوق الإنسان.(35) فوحده هذا الشكل من المساعدة يهيئ حسب رولز الانتقال الفعلي نحو تشكل مجتمع عقلاني وحسن التنظيم.

وحتى وإن بدت نظرية رولز في العدالة الدولية كنظرية مثالية فإنها تبقى رغم ذلك واقعية، لان النتيجة المنطقية لنظريته هي أن العالم سينقسم أو هو منقسم إلى شعوب صديقة وشعوب عدوة وإلى علاقات تعاون ممكنة فيما بينها، وهذا ما يبرر رفضه المطلق لإمكانية قيام نظام كوسموبوليتي.

مؤلفات جون رولز

مرتبة بحسب تاريخ صدور الطبعة الانجليزية.

1- الكتب:

- **A Theory of Justice**. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

"نظرية العدالة" وهو الكتاب الاساسي لرولز.

- **Political Liberalism**. New York: Columbia University Press, 1993.

"الليبرالية السياسية" وهو الكتاب الذي يعتبره الكثير من المتتبعين لفلسفة رولز انه يدشن انحرافا فكريا في فلسفة الرولز اذ يقترب فيه من الاطروحات الجماعاتية.

- **The Law of Peoples**, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

"قانون الشعوب" هو في الاصل محاضرة القيت سنة 1993 واثارت الكثير من الجدل لتتطور الى كتاب يعالج فيه رولز فكرة العدالة ولكن على مستوى فوق وطني.

- **Collected Papers**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

"مجموعة الاعمال" عبارة عن محاضرات وشروح ومداخلات قدمها رولز في مراحا مختلفة جمعت فيما بعد في هذا الكتاب.

- **Lectures on the History of Moral Philosophy.** Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

"محاضرات في تاريخ فلسفة الاخلاق" وهو عبارة عن محاضرات ذات طابع تعليمي تناول فيها رولز النظريات الاخلاقية الرئيسية في تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة من هيوم الى هيغل.

- **Justice as Fairness: A Restatement**. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2001.

"العدالة كانصاف. اعادة صياغة."

- A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character. Ph.D. Dissertation, Princeton University, 1950.

- فحص عناصر المعرفة الاخلاقية: اعتبارات حول أخلاق المزاج مع الاشارة الى الحكم

الهوامش:

1- Nozick, R., ***Anarchie, Etat et Utopie***, Quadrige/PUF. 2008. p. 228.

2- Pogge, T., John Rawls. His life and theory of justice, translated by Michelle Cosch, Oxford University Press, 2007. p. 4.

3- Ibid. p. 16.

4- Melkevik, B., Rawls ou habermas. Une question de philosophie de droit. Presse de l'universite de laval. 2001. p. 4.

5- Ibid. p. 5.

6- Ibid. p. 7.

7- Kukathas, C., Pettit, P., (ed.), ***John Rawls: Critical Assessments of Leading Political Philosophers***, 4 vol., London, Routledge. 2003. pp. 8-11.

8- Melkevik, B., Rawls ou Habermas, Op.cit., p. 8.

9- Ibid. p. 9.

10- Ibid. p. 9.
11- Ibid. p. 10.
12- Audard, C., Qu'est-ce que le liberalisme, edition Gallimard, 2009. p. 405.
13- Rawls, J., Theorie de la justice, trad.fran. Catherine Audard, edition Seuil. 1987, p. 86.
14- Ibid. p. 85.
15- Ibid. p. 287.
16- Ibid. p. 115.
17- Ibid. 151.
18- Bidet, J., John Rawls et la theorie de la justice, PUF, 1995 p. 39.
19- Rawls, J., Theorie de la justice. Op. cit., p. 151 et suiv.
- انطوني دي كرسبني، كينيث مينوج. اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة، نصار عبد20 الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. 1996. ص 139.
21- Adair, P., la theorie de la justice de John Rawls. Revue francaise de sciences politique. 41 annee, N° 1, 1991. p. 87.
22- Kasanda Lumembu, A., John Rawls: les bases philosophiques du liberalisme politique. L'Harmattan. 2005. p. 101.
- انطوني دي كرسبني. مرجع سابق. ص 14823
24- Adair, P., la theorie de la justice de John Rawls, p. 89.
- انطوني دي كرسبني. مرجع سابق. ص 25146.
26- Ricoeur, P., lectures 1. autour du politique, Edition du Seuil, 1991. pp196-197.
27- Rawls, J., the law of people, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 3.
28- Ibid., pp 5-6.
29- Thibault, J. F. L'interprétation limitée du politique dans "The Law of Peoples" de John Rawls, Politique et Sociétés, vol. 20, n° 2-3, 2001, p. 163.
30- Ibid. p. 164.
31- Rawls, J., the law of people, Op. cit., p. 37.
32- Ibid. pp 40-42.
33- Thibault, J. F. L'interprétation limitée du politique dans "The Law of Peoples", Op. cit., p. 165.
34- Rawls, J., the law of people, Op. cit., p. 93-94.
35- Thibault, J. F. L'interprétation limitée du politique dans "The Law of Peoples", Op. cit., p. 168.

جاك دريدا

(2004-1930)

جاك دريدا (Jaques Derrida):

(2004-1930)

د. قواسمي مراد

قسم الفلسفة، جامعة عبد الحميد بن باديس،

مستغانم، الجزائر

فيلسوف* فرنسي من أسرة يهودية، ولد يوم15 يوليو/تمـوز 1930 .بمنطقـة الأبيار الواقعة في عاصمة الجزائر، إذ عاش فيها حتى سن التاسعة عشر من عمـره. يعتبر جاك دريدا من شجرة أنساب متعددة، إنه الواحـد المتعـدد: الجزائـري، الفرنسي، اليهودي، الأندلسي، غير غريـب عـن المغـرب العربـي عمومـا فـ "المغرب العربـي ليس غريبا عليّ فلي فيه أصدقاء كثيرون"[1]، لم يتمكن مـن الاستقرار في اللغة الفرنسية في أولى سنواته في موطن الميلاد، نظرا لتعدد جـذوره وهوياته المشتتة: "فلي مشارب عربية ومغربية وفرنسية ويهودية. ومنحاي الفكري يتغذى من كل الثقافات ويستلهم جميع الروافد الفكرية دون امتياز لأحدها عـن غيرها"[2]. تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين العليا، باريس، شغل منصب مـدير مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، ساهم عام 1983 في إنشاء المدرسة الدولية للفلسفة[3] والتي سيكون أول مدير لها، كما أنه درس في الولايات المتحـدة الأمريكية حيث ستتمتع أعماله بذيوع كبير، كما أجرى دراسة نقديـة معمقـة للمؤسسة الفلسفية ولتعليم مادة الفلسفة. وقد اعترف، الرئيس الفرنسـي جـاك

---

* ليس في الإمكان اعتبار دريدا فيلسوفا بالمعنى المتفق عليه، ولا حتى ناقدا، بل، وكما يطلق على نفسه، هو قارئ ذو رؤية جديدة لا يمكن بالتحديد وضعه في إطار ما ضمن نسـق الفلاسفة نظرا للخصوصية التي تتمتع بها كتاباته وتتميز بها نصوصه وحتى طريقة تفكيره.

1 عبد العزيز بن عرفة، لقاء مع الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، في: الدال والاسـتبدال، ط1، المركز الثقافي العربـي، بيروت، 1993، 27.

2 نفسه.

3 Elisabeth Clément, Chantal Demonque, Laurence Hansen-LØve et Pierre Kahn, Philosophie de A à Z, Hatier, Paris, 2007, Derrida, p. 103.

شيراك في بيان له، بيوم بعد وفاته، إن ما قام به دريدا كان بمثابة ملامسة "جـذور الإنسان التفكيرية في حركة حرة". توفي في عام 2004 في مستشفى بـاريس عـن عمر ناهز 74 عاما بعد صراع مع سرطان البنكرياس.

تحاول الممارسة الدريدية أن تضفي طابع التيه والضياع بـدلا مـن الإقـرار والاستقرار على الوجود والإنسان، عُرف عنه تفضيل حياة الترحال والتشرد الـتي تتعارض مع وضع المتزوّج إذ يقول بصدد ذلك "كم من أعزب هو مقيم وكم من متزوج هو تائه"[1] ويقصد هاهنا بالتحديد جاك الذي يقضي حياته ضائعا بين أسطر النصوص وبين أقطار العالم باحثا عن الحقيقة التي لم يعثر عليها، لأن مصـيره، في حقيقة مصير ديونيزوسي بامتياز، تراجيدي بامتياز، على الرغم من أنه قد تـزوج منذ سن الخامسة والثلاثين من عمره.

السيرة الذاتية، قصدية الغياب

تشكل حكاية سيرة ذاتية لدريدا، مشفوعة بمعالم لفلسفته، احالـة لشـخص دريدا الانسان إلى مفهوم، يموت دريدا في المفهوم ويتوحد معه، يقول: "إن كتاباتي أوتوبيوغرافية بطريقة مختلفة، فمع واحدية لسانية الآخر قدمت ما يمكـن تسـميته بـ "حياتي""[2] لقد عاش دريدا هذه التجربة بكل حيثياتها من تفكـك، تفكيـك، ارتقاء وانـزلاق ومعاناة، كانت ذات دريدا المفككة هي التي تنكتب في كتاباتـه وليست الأفكار بما هي فلسفة أو تفكير، قد كان يعيش الكتابة ويحيا الاخـتلاف[3] يعاني الفرقة والتشتت، فأقصي لأول مرة وعمره عشر سنوات ليحضر التهميش في كتاباته[4]، لنرى كيف يمنح قيمة للهامش على حساب المتن... عـبر حيـاة غـير منتظمة متراوحة بين الرغبة في التحول إلى نجم محترف في كرة القدم وتحصيل أكبر

---

1 عبد العزيز بن عرفة، المرجع السابق، ص 28.

2 Aliette Armel, Du mot à la vie, un dialogue entre J. Derrida et Hélène Cixous, in Magazine littéraire N 430 Avril 2004, p. 27.

3 تجربة الكتابة هنا عند ج. دريدا تتضح من خلال تركيزه على الكتابـة بالجسـد كلـه وبمختلف معانيها وعلى رأسها الرقص، الكتابة بالأرجل، وينسب هذا إلى نيتشه فإن هذه الممارسة تحضر في ذاته أيضـا Voir J.Derrida, L'ercriure et la différence, ed Seuil, Paris, p. 49.

4 ارجع إلى كتاباته على وجه الخصوص نواقيس Glas.

قدر من القراءات الفلسفية (أنظر معالم أوتوبيوغرافية التي سنأتي على ترجمتها) كما أن مسألة التعدد اللغوي يحمّله هويات متعددة تمكنه من امتلاك العالم كله ولكـــن مع بقاء ذاته متشرذمة بين الهنا والهناك وهو ما دفعه إلى التســـاؤل عـــن "بداهـــة الأصل" الذي هو في حقيقته لا-أصل Non-origine وربما يكون بهذا قـــد وجـــد سياسة يبرر بها لنفسه ويقنع بها ذاته أن المختلف هو أصل العالم والمتشتت هو العالم ذاته وتنتشر أفكاره هذه لتأخذ بعدا ثقافيا أوعرقيا حتى يتجه للدفاع عن المـــثقفين المهمشين في عام 1981 أولئك التشيك الذين كان يرى فيهم ذاته.

بخلاف عن التصور الكلاسيكي للسيرة الذاتية فإن التصور الفلسفي اللازماني أجدر بتغييب الأنا. كان الأنا، يقول دريدا، في حياتي يحتل موقعا وهميا ومختلفا عما كان عليه في النصوص الأولى حيث كنت اقول "أنا" أو "نحن" بطريقة الفيلســـوف التجريدية أو المنظر الكلاسيكي"[1]. إن الأنا لدى دريدا متعدد أو بالأحرى غائب، مختلف ووهمي، ليس ذلك الأنا الأوتوبيوغرافي الكلاسيكي وهذا قد يفسح مجـــالا أكثر للتأويل والإمكان، هو أنا متحرر من قيود الزمان والمكان والهوية، يـــتقمص شخصيات متعددة وأحجبة مختلفة وسيرته خالية من الذاتية المطلقة، مـــن نوعيـــة الذاتية الديكارتية. فهي لا تتحدث عن الأنا بل بالأحرى تتحدث عن كل شيء ما عدا الأنا الذي عادة ما يعتقد أنه محور الموضوع، هكذا يتخلص الموضـــوع مـــن محوريته الأنوية، ويمنح الفرصة بهذا الغياب الذي لم يحضر بعد، هذا الأنا المنتحـــر على الدوام، الأنا المستقبلي بدلا من الأنا الحاضر، هو إذا الأنا اللا-أصل، الأنـــا-اللاموضوع، الأنا-اللاأنا وسيرة اللاأنا بدلا من سيرة الأنا حتى أننا عنـــدما نقـــرأ ذواتنا في سيرة أيا كانت يمكننا أن نجد فيها أنفسنا عبر حيثية ما ويوجد فيها اللا-أنا في العبور الدائم في هذه السيرة الذاتية لشخص ما وبذلك ففي لحظـــة كتابـــة الذات ينكتب الآخر أكثر من الأنا.

ولأن حفريات الذات ليست تعني ضرورة حكاية الذات و"التأريخ" لمجريـــات مختلف مراحلها التاريخية بضرورة الوعي بتجربة قد نحضر فيها كلنا والاخـــتلاف يكمن في طريقة الاندماج في هذه الحفريات. إن الوقوف على أطلال الماضي هـــو بمثابة قراءة نقدية، هي قراءة ثانية وإعادة تقييم لما تم اقترافه من حماقات، من تميّـــز

1 J. Derrida, Magazine littéraire; ibid.

وتألّق لكن هذه المرة في شكل حوار مع الذات العميقة الساكنة، أغوار أنا يأبى أن يرتقي إلى السطح لأن الحاضر يرفضه ويغيب هو عن الحاضر لأنه يهابه، هذا هو الأنا-الآخر بماهو متجسد في فلسفة هوسرل الفينومينولوجية من دون الوقوع في فلسفة ذاتية/إنوية Ipséité أي ضرورة التخلص من الهوية السردية أي الهوية العينية mêmeté والهوية كذات Soi، فالخطوة الأساسية باتجاه فعل سردي هوية الشخصية تتم حين ننتقل من الفعل إلى الشخصية المنتجة للفعل.[1]

تتحقق إذا لا-قصدية الحفر والهدم والتدمير التي تتم بصورة نفسية في التركيبة البشرية في شكل حب الارتقاء والرغبة في الكون على أفضل سيرة كانت في الماضي، والحالة هذه ليس بإمكاننا أن ننظر إلى الماضي تلك النظرة المثالية، الرومانسية، لا ينبغي لنا الشعور بنوستالجيا الماضي بل على الماضي أن يعمل في توجهه إلى المستقبل أي أن يكون في خدمته، الأمر الذي يمنح الفرصة لتجاربنا للتفكير في المستقبل قبل أن نقع في حفرة الماضي ولن يتسنى لها والحالة هذه أن تخرج من سجنها وبهذا يكون الماضي متحررا من ماضويته، ماض أكثر مستقبلية وأكثر قابلية للتجدد.

لن يفرض علينا بذلك أن نقوم باستقصاء تاريخ الذات والتجربة الذاتية ولن نخضع لأبعاد الزمن المهلهل: ماضي، حاضر، مستقبل، بقدرما ينبغي أن تكون هذه العملية حركة عود-أبدي Retour éternel تمتزج فيه الذات بلامعقولاتها قبل المعقول منها بأبعادها وهنا حتى يتسنى لنا استحضار أحداثنا متى ما شئنا وكيفما شئنا، إنها استراتيجية محاربة النسيان l'Oublie وفي الوقوف على الوقائع المرتبة التي تدعي "أثريتها" كمثاليات ماضوية قد نندم على فواتها، لذا فلا ينبغي علينا اتخاذها كمعالم ثابتة وشهادات وإنما فقط كملامح ارتحالية. "إن الكتابة يقول دريدا هي المنفذ للخروج من الذات عبر الذات" ويضيف أيضا بأنها "استعارة-لأجل-الغير-في-سبيل-الغير في هذه الحياة، هي استعارة كإمكانية، استعارة كميتافيزيقا حيث ينبغي ان يحتجب الوجود (وجود الذات) إن شئنا الآخر أن يتجلى.[2] بهذا المعنى فقد كانت قصدية دريدا قصدية في ان تتجلى ذاته المنمحية عبر اللاتجلي ويتجلى بها

1 أنظر فريد الزاهي: النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، المغرب، 2003، ص 38.

2 J. Derrida, opcit. p. 49.

الآخر بدلا من تجليه هو كعامل أسّي وفاعل أصلي، إن وجوده يتجلى عبر اللاتجلي كـ "أثر" Trace يحضر مع الغياب، يحضر مع الآخر من خلال التأخر والإرجاء. إن فينومينووجية دريدا بما هي سؤال الخروج من الوعي Conscience تتطلب ضرورة الانفتاح فليس هذا الوعي (السيرة الذاتية) محتفظا به في مثالية ترانساندانتالية بل عليه أن يقصد الموضوعات المختلفة أن يستضيفها في داره ويرحب بها في محله كيما يسمح لتحقيق الإبدال وتداول الأدوار عبر الاستبدال.

ونظرا لكون الذاتية الفلسفية تلعب دورا محوريا في إنتاج الفيلسوف ارتأينا ضرورة إدراك هذا النص مترجما عن نص دريدا الكامل الموسوم بـ: "مشكل التكوين في فينومينولوجيا هوسرل"، بحيث يقدم فيه قراءة رائعة لفلسفة التاريخ وتاريخ الأصول من خلال التطبيقات التي تعلمها من الفينومينولوجيا نفسها، وهذه ترجمة لجزء من الفصل الموسوم بـ: الغائية* معنى التاريخ وتاريخ المعنى.

الذاتية الغربية: تغييب الأصل والغائية

يجعل الأصل السلبي، حينما نتسلل خفية إلى العالم المكوّن في الأجواء المتعالية، التاريخ واضحا. لقد اعتبر مشكل التاريخ دائما من طرف هوسرل (Husserl) مطورا للعلوم الإمبريقية (علوم التجربة) دارسا العلية والأحداث "الاجتماعية" (mondains) ومن هذا المنطلق نبذت الظواهرية (Phénoménologie) الإنسان التاريخي لّما كان انكشاف التوليفة السلبية في التكوّن الزمني للأنا (Ego) والبين-ذاتية (inter-subjectivité) انكشافا أصليا للإنسان في بيئته التاريخية. لقد رأينا كم كان صعبا، باسم التفسير البسيط للأنا الأحادي (monadique) إرجاع الحظوة لأصله السلبي، فقد كان هذا الأخير، بما هو كذلك، محروما من أي معنى قصدي ناتج عن نشاط الأنا، إذ لزم لإنقاذ المثالية المتعالية التي كانت منتعشة أصلا من طرف قصدية تحولها من معطى محض، جامد، و"واقعي" إلى قصد قبلي (قبل-واعي Pré-conscient) وقبـ-فعلي بالمعنى النظري

* عنوان الفصل الرابع من كتاب دريدا: "مشكل الأصل في فلسفة هوسرل" عن منشورات الجامعة الفرنسية - سلسلة Epiméthée، سلسلة من تأسيس جان هيبوليت وتسيير جان-لوك ماريون، باريس، الطبعة الأولى، 1990.

(Théorique) وقد كان ذلك دور الغائية المتعالية، ففكرة تفسير الأنا كعمل لامتناه للفلسفة تبدو مجبرة مرة على الأكثر على إنقاذ الظواهرية. ولكنها أنقذتها عبر المعارضة و لم تتمكن هذه الغائية من الانعطاء (être donnée) جوهريا في بداهة أصلية لموضوع ملموس. فلكي تكون وفية لمهمتها ينبغي عليها أن تسبق كل تأسيس فاعل وفي ذاتها كل وعي باسم الذات، ذلك ما كان يمثله خطر الميتافيزيقا والشكلانية (formalisme) القبلية التي كانت تقلق هوسرل ظاهريا. أن نجعل من القصدية فاعلية/نشاطا فو-ذاتية (Supra-subjective) فوق-أو كلية-الزمن (Omnitemporelle) أليس هذا هَرْساً/تحطيما لكل النتائج السابقة للفينومينولوجيا؟

«المعضلة العويصة بالمخاطر لم تكن علاقتها مباشرة مع التأملات الديكارتية» (Les méditations cartésiennes) فقد جاءت فكرة الغائية في لحظة حيث بدت المصاعب منيعة، ولكننا لا نعلم شيئا عن أصلها: ما هو الموضوع المتعالي لهذه الفكرة؟ هل كانت مؤسسة من "نويم" (Noème) أم امتزجت مع الحركة النويتيكية (Noétique) للموضوع ذاته؟ بحيث لم يسع هوسرل إلا سبر هذه الأسئلة. كان يبدو أن هوسرل يفكر بأن النمط البديهي لفكرة الغائية استثنائيا على الإطلاق، والحق يقال، فإن هذه الفكرة هي الوحيدة التي لم تؤسس سوى على ذاتها باسم السبب الحقيقي الذي بقي محجوبا، مكنونا في الحركة الظاهرة للفلسفة، فلا يمكن لأي شيء أن يشكك في قيمتها أو على الأقل أن يختزلها أو حتى "يحيّدها" (la neutraliser). إن الفيلسوف الحقيقي هو الذي يبرهن ويفتش ويؤصل المعنى باسم الممارسة الفلسفية ذاتها، وبهذا فقد كانت الظواهرية هي الأخرى "شاهدا" (حجة) على الغائية.

ولكن لأجل ذلك ينبغي أيضا ألا تتطابق ضرورة هذه الغائية مع الحدث الإمبريقي الذي أسسته، بل عليها أن تكون صامدة في جوهرها وعميقة النَّفَسِ حينما تحكم مؤسسة التاريخ "الاجتماعي" وحتى تكون بداهة متعالية لا بداهة إمبريقو-سيكولوجية فقد كان ملحا جدا أن تُعرف أو تُعرض على كل ذات متعالية ممكنة رغم أننا نرى بدون إعارة أي اهتمام للاعتراضات التي يمكن تحديدها من خارج الغائية الظواهرية بأنه كان على هوسرل أن يتساءل السؤال الأساسي: كيف استطاعت فكرة الغائية أن تكون متهافتة، مجهولة، مبهمة أو غامضة، معدومة

أو "منسية" في نظر مختلف الذوات عبر التاريخ من عديد اللحظات في عالم مفترق المقامات؟ (Lieux) كيف هي ممكنة "أزمة" الفكرة الغائية؟ كيف باستطاعة الحدث الإمبريقي، في حالة ما إذا كان مؤسسا، أن "يستر" و"يحجب" فعل تأسيسه ذاتــه؟ ألن تجبرنا "الأزمات" على إنــزال فكرة الفلسفة إلى تاريخ "اجتماعي" (Mondain) وإعارتها دورا مؤسِّساً للحدث الإمبريقي ذاته؟ بذلك ستكون الغائية دائما وحسب جدل الزمن نفسه وحتى التوليفة القبلية (a-priori) للوجود وللزمن إنتاجا للتــاريخ ومنتوجا له في الآن ذاته. هذه هي، على الأقل، الإجابة التي كان لنا حق انتظارها من هوسرل وليس ظاهريا على الأقل تلك التي قدمها لنا.

في "محاضرة فيينا"1 تبوأت أوروبا دور الوسيط بين الأنا المتعالي المحــض وبــين التجسيد/التحقق الإمبريقي لفكرة الغائية، بطبيعة الحال وما ينبغي الإسراع في ضبطه مع هوسرل، لم تفهم أوروبا بالمعنى "الاجتماعي" الذي يفترض تحديــدا جغرافيــا، سياسيا أو أي تحديد آخر. إن أوروبا لها أيضا أصلها الذي واجهنا بصدد فهمه، أكبر المشاق، في إطار الغائية المتعالية اللامتناهية، فلا يمكن بالمفاهيم المغلقة انطلاقــا مــن الحدثية (Facticité) الجغرافية السياسية أو الاقتصادية... إلخ تحديد الوحدة الماهويــة لأوروبا، إذ ينبغي لفهمها الابتعاد عن الفكرة، عن الدلالة الخالصة والقبليــة وهــذه الفكرة عن اوروبا هي الفكرة التي عرفت ميلادها في أوروبا، إنها فكرة الفلسفة بمــا هي فكرة أوروبية، يقول لنا هوسرل، في أصالتها المطلقة والحق يقال، ليست أوروبا مهد (Berceau) الفلسفة، فقد ولدت هي ذاتها كدلالة روحانية من فكرة الفلســفة « تمتلك أوروبا مكان ميلاد، ولكني لا أفكر في الميلاد بالمعنى الجغرافي، في إقليم مــا قد تختص بجهة منه وإنما أقصد مكانا روحيا للميلاد في أمة مــا أو في قلــب أنــاس معزولون وطوائف تنتمي إلى هذه الأمة. هذه الأمة هي اليونان (La Grèce) القديمة، يونان القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، إذ ظهر فيها نمــط [...] جديــد علــى الإطلاق من الإبداعات الروحانية (geistiger gebilde) التي أخذت بســرعة فائقــة مميزات/أبعاد صورة ثقافية محدودة جدا منحها الإغريق اسم الفلسفة (Philosophie) المترجم بشكل صحيح حسب معناه الأصلي، وهذا المفهوم هو الاسم الاخر للعلــم الكوني، للمعرفة الكلية بالعالم، للكلية الوحيدة التي تعانق كل ما هــو كــائن [...] فالولوج إلى الفلسفة بهذا المعنى، بوصفها أم العلوم في رأيي مخالف لمــا تبــدو عليــه

الظاهرة البدئية (Urphönomen) التي تميز أوروبا من زاوية روحانية»1. تصريح غريب يخون مثابرة الضبابيات السابقة، فليست فكرة الفلسفة حملا أو نتاجا باسم تاريخ إمبريقي "واقعي". بهذا المعنى ينبغي وضع الحداثية الأوروبية بين قوسين ولاستكشاف فكرة الفلسفة في صفائها وجوهريتها ينبغي باسم "الاختلاف الوهمي" الكلاسيكي أن نفترض للفلسفة ألف تجذّر جغرافي وتاريخي. وباسم هذه الفكرة ينبغي أن نعوّض أوروبا بآسيا أو إفريقيا فلن يعترض هوسرل في حدثيته الإمبريقية، بأنه ليس لأوروبا علاقة وطيدة مع فكرة الفلسفة، إلا ان أوروبا، مكان الميلاد الروحي، الموطن السرّي والمجرّد للفلسفة يعاند الاختلاف. هناك فكرة أوروبية تمتزج مع فكرة الفلسفة، ولكن بما ان هذه الفكرة ليست حدثا ولا موضعة (Localisation) إمبريقية، ألن تكون للإيحاءات المحددة عن "يونان القرن السابع قبل الميلاد" ومفهوم "الأمة" (Nation) والولاء لـ "عدد من المتفردين" سوى معنى مجازيا ووهميا؟ وهل يتعلق الأمر بمجرّد نماذج عرضية؟ بالتأكيد لا. فبمجرّد تدقيق بسيط في التذكر (évocation) الممحص، على غرار العديد من النصوص ذات المصدر المشترك، يتضح أن الأمر يتعلق بأحداث واقعية لا يمكن تعويضها (استبدالها) وبضرورة تاريخية، أي أن التاريخ الواقعي يمنح طابعا خالصا محضا للماهيات. وهذه الأخيرة لا تتأتى أبدا باسم الاختلاف الخيالي باسم الوهم والاختزال الماهوي. إن هذه الماهيات مرتبطة قبليا وتركيبيا بالوجود، فما لا يمكننا هاهنا أن نجعله يتغير ويبدو حياديا هو الوجود المتناهي للمفكرين القبـ-سقراطيين، الذي تجلت فيه فكرة الحقيقة يوما، إذ في لحظة ما أصبحت الفكرة الخالصة للفلسفة ممتزجة بمصير ووجود شعب أو جماعة من الناس، فهل يمكننا القول انها أصبحت متماهية مع الوجود (وجود ما)؟ من هذا يفترض أن الفلسفة قد سبقت الوجود بطريقة أو بأخرى ولكن ألا يجب القول، على العكس، بأن الوجود هو الذي أنتج الفلسفة؟ ولكن إذا كان الانكشاف الأصلي للحقيقة تابعا لحركة الوجود، ألا ننساق إلى إدراك هذا الوجود كإمبريقية محضة، واقعية وسيكولوجية...؟ كل بداهة أصلية، كل إفراط في الحقيقة وكل تجل للوجود بما هو وجود سيكون ممنوعا/محرما عليه ويجب إذا أن يكون كلا من المتعالي والإمبريقي متضمنان أصلا في الوجود، بوصفه «في-الـ-عالم» ينفتح على حقيقة الوجود. ففي وجود الشعب الإغريقي قد تجلت، كذلك، هذه "الواقعية

الإنسانية" التي امتزج جوهرها مع الوجود والتي تمثل موضوع "تحليليـــة وجوديـــة" و"أنثروبولوجيا" (التي ليست لها أية علاقة مع العلم الاجتماعي الذي رفضه هوسرل) بالمعنى الهيدغيري.

لا يمكننا ان نرى أقل من تناقض بين رفض لتحديد أوروبا (في أول جملة من النص الذي استشهدنا به) وبين تقديم الفلسفة كحمولة في « أفئـــدة رهـــط مـــن الناس» وكظاهرة تاريخية أصلية، إذا لم يكن لفكرة الفلسفة أو إيـــدوس (Eidos) أوروبا سوى مكان ميلاد روحي بإمكاننا بكل صرامة أن نمزج هذا الأخـــير مـــع ظاهرة يونانية (هللينية) محدد زمنيا ومكانيا ونكون بذلك قد اختزلنا فكرة الفلسفة حدث (Fait). إن معنى ذلك هو ان مشكل التكوين (Génétique) لم ينجل بعد. إذا كان لفكرة الفلسفة كغاية (Telos) لامتناهية، وإذا كان لإيدوس أوروبا ميلادا وإن امكن تحديد هذا الميلاد زمنيا ومكانيا، فإننا نتساءل عما يمكنه أن يســـبقها أو يحيط بها. لقد تساءلنا التساؤل ذاته بصدد الرّد المتعالي: او بصدد إمكانيـــة الـــرد الحاضرة رغم احتجابها، استتارها في زمنية الشكل الطبيعي.

لا يمكن لدلالة الرّد الخالصة أن تكشف لنا عن ذاتها وينبغي علينا قسرا اللجوء إلى البحث عن علية (Causalité) "اجتماعية"، فتفسير الرّد المتعالي باســـم العليـــة الطبيعية يفقده معناه الأصلي وإلا فسوف يسجل الرّد بدايـــة مطلقـــة في الزمنيـــة (Temporalité) ولكن حينها لن يكون لوضعيته من داخل التجربـــة "البســـيطة" المردودة أي معنى. وها نحن لازلنا مجبرين على تفسيره بما لا يعكس ماهيته وفي كلتا الحالتين يجبرنا التمييز الجوهري (الضروري) بين اللحظة الأصلية واللحظة المؤسسة على إدخال دوريهما وعلى قلب تعريفهما.

الأمر نفسه على مستوى الغائية: فهل قسّم تأسيس الفلسفة الإنســـانية عـــبر امتداداتها الجغرافية والتاريخية إلى كتلتين: يحد الأولى منها فريق إمبريقي يحمل مـــن جهة الأوروبيين السابقين على القدوم الروحي لأوروبا، واللاأوروبيين من جهـــة أخرى؟ إنها فرضية مثيرة للضحك ومع ذلك فقد كتـــب هوســـرل (Husserl) في ملتقى فيينا (Conférence de vienne) المنقّح بأن «وحدها أوروبا ذات "غائيـــة محايثة" (téléologie immanente) ومعنى، ففي حين أن للهند والصين مجرّد نمـــط سوسيولوجي إمبريقي نجد لدى أوروبا وحدة شكل روحاني».

إذا ما أخذنا هذه الأطروحة بعين الصرامة نجد أنها متهافتة، فـإذا حصـلت الإنسانية الواعية بالغاية (télos) الفلسفية على ماضي ما، وإذا دشنت في لحظة مـا القالب الفلسفي فإن زمنية الإنسان التاريخية تعرف قطيعة كيف انتقلت الإنسـانية من الجهل إلى الوعي بالمهمة اللانهائية للفلسفة؟ من ذاتية محض إمبريقية إلى ذاتيـة متعالية؟ حتى تمتلك الفلسفة، أصلا، معنى لامتناهيا، ألا ينبغي لهذا الجهل أن يكون مجرّد نسيان وأن تكون الذاتية الإمبريقية مجرّد حجب (ensevelissement) للذاتية المتعالية الأصلية؟ ولكن كيف نميز حينها بدقة بين الأنماط الإمبريقية والأنماط المتعالية للفرق الإنسانية؟ بما أن الإمكانية المتعالية متواجدة دائما هاهنا، فهل سيكون الفعل الذي نوقظها باسمه «ميلادا» متعاليا أم إمبريقيا؟ هل هو أكثر من احتمال (عرض) (accident) تاريخي؟ لو كان العمل اللامتناهي، وفقا لجوهره، ممكنـا أو حاضـرا دائما بشكل مؤصّل، فالفعل الذي «نعيه» بفضله، في حدّ ذاته ليس أصليا وذلـك ما يقوّض أساس هذه الغائية كلية.

في تاثير ديدا وطبيعة اعماله:

يعتبر تأثير فلسفة دريدا من نوع ذلك الذي تقوم به فلسفة ألتوسير ولكن في توجه مختلف تماما، بحيث لا يهتم لأمر التنسيق المذهبـي للفلسفات، بل يهتم لأمر الممارسات والاستراتيجيات التي تمارس على النصوص، وهذا بدء مـن نصـوص أفلاطون وبماركس مرورا بـ دي سوسير وحتى هوسرل ومسيرة الفينومينولوجيا.

لقد تعهد دريدا بمسيرة تفكيك الميتافيزيقا* الغربية بناء على ما تعلمـه مـن مناهج واستراتيجيات فلسفية وأنثروبولوجية غربية، وأسس علم الكتابة في مواجهة التكريس الشفاهي للثقافة. إنه يقف ضد ميتافيزيقا الكـلام وحضـوريته لصـالح الكتابة، إذ يقوم تصوّره عموما على مفهوم الاختلاف الذي يرجو منـه "فـك" امتيازات "المركزية الغربية" وتماسكاتها العنكبوتية، حتى تنبعث رسالة الفلسفة، من جديد، لأجل أن تكون وسيلة للالتزام السياسي والإيديولوجي والفلسفي وتتحرر من سلطوية الخطاب وحضوريته.

* الميتافيزيقا هي كلّ فكرة يتم انتشالها وفصلها عن سياقها التـاريخي وشـروط إنتاجهـا الموضوعية.

الكتابة والاختلاف، عن الغراماتولوجيا، الصوت والظـاهرة 1967، وهـي أعمال ذات طابع خاص، محير يتطلب الكثير من التركيز، بحيث يتنقل من التعليـق على فينومينولوجيا العلامة من خلال قراءة "الأبحاث المنطقية" لهوسرل مبينا دريـدا بأن هذه النظرية تقوم بترجمة وتمويه، في الآن معا، نسقا تراتبيا يميز مجمـل الثقافـة الغربية. فالخروج من هذا الانغلاق الميتافيزيقي، أي من النظام المتستر والحجوبـي للعالم، الذي يبرر خلسة مشاهد النظام القائم (سلطة الأب، سلطة الدولة، سـلطة الحقيقة، سلطة الجمال المطلق...)، إنه مشروع الفلسفة عند دريدا.

تمثل الغراماتولوجيا، "علم الكتابة" الخيط الناظم للنقد الجذري والحاذق لهـذه "الميتافيزيقا". على نقيض التقليد الفلسفي الذي يسعى إلى "تفكيكـه" يؤكـد دريدا بأن "الكتابة" ليست هي السبيل الوحيد المتبقي، ولا حتى ملحقا أو عرضا في مقابل "الكلمة الحية". كما أن الزوج كلمة/كتابة يتجذّر في ظاهرة أصلية وإلغازية هي الاخـتـلـ/ف la «différance) أو الأثر «trace» la المدرَك بما هو إنتاج، لعبة متعذرة عن الإدراك إلا بناء على الاختلافات والفوارق التي تولدها. بمعنى آخر في اللغة توجد "غيرية" (altérité) تأسيسية – غياب، نظرة، إرجاء، غرائبية– تجعل من كل تملك للفكر، باسم الفكر نفسه، أمرا مستحيلا "ليس فقط أنـه لا يوجـد مملكة للاختلاف، بل إن هذه الأخيرة تعمل على إثارة تخريـب هـذه المملكـة" (هوامش الفلسفة). يبدو بأن التفكيك الفلسفي بما هو الغزو المستحيل لعطـاءات المعنى المرتبطة بالنص في صورة لانهائية، من دون أمل حل العقدة[1]. ومن بين أهـم المفاهيم التي تقوم عليها تفكيكات الميتافيزيقا مفهوم التأخر أو الإرجاء الذي يعتـبر "رديفا لمفهوم الاختلاف"، فهذا الإرجاء المقصود يستهدف التنمية النظرية للقدوم قبل الأوان حتى يتحصل الانـزياح أو الهوة.

السؤال: ما التفكيك؟

عادة ما يرد مفهوم الـ "تفكيك" بدون تعريف أو حتى تكبير الحـرف D في اللغة الفرنسية، إنه تداول القارئ للنص يقوم فيه بإجراء قراءة جوانية ترفض البقاء المطلق وفي المطلق والخروج المطلق منه، إن التفكيك استراتيجية تسـمح بممارسـة

1 Elisabeth Clément, Chantal Demonque, Op.Cit, p. 103.

كتابة ذات طابع خصوصي يمكن معها النسج والحياكة من أجل التخلص من سلطة النص الميتافيزيقية. إن هذه الممارسة عند دريدا أمر ضروري يمكن معه التوجه نحو إمكانية التحاور داخل مختلف اللغات وإجراء أنواع مختلفة من التناص، إنه التعدد في الواحد: يقوم هذا التفكيك بدء على ممارسة الخلخلة والزحزحة الجذريين، والأمر فيهما متعلق باللعب بتلك العلاقات العنيفة التي يضفيها الأنا على الآخر، إن كان الأمر مرتبطا بعلاقة ألسنية يطرح فيها سؤال معنى الوجود، أو إثنولوجية، اقتصادية، سياسية وحتى عسكرية[1].

يقصد بالداخل مكونات البيت، أي أحجاره وأسسه، يعني داخل اللغة. ومن أحجاره باعتبارها مفاهيم تنجز تفكيكا للتعارضات الموجودة بداخله، في مقابل الخارج والذي يعتبر ضرورة إجراء للقطع والاختلاف مع هذا الداخل عبر مغادرته والسكنى خارجه، وهذا لأن النص ينضوي العديد من القنوات، وتلكم هي المهمة المنوطة بالقراءة.

يعتبر فعل تفكيك النص أيا كان، نوعا من الاستمرارية في إنتاج التعارضات والاختلافات الكامنة في النص ذاته من جهة، ومن جهة أخرى، ضرورة استعادة ابتكار هذا الصراع الذي يعيشه النص وتبيين هشاشته واندثاره فيما يصرح به، وهو في ذلك نوع من الترددات أو اللايقينيات التي تأخذ كل الاتجاهات والمناحي، فحتى طريق المستحيل ممكن معها.

إن العالم كله موجود في النص، ولا شيء خارج النص، هذا الأخير موصوف بما هو تجسيد للميتافيزيقا تقوم العملية التفكيكية على إحراجها، النص موطن التفكيك والتفكيك لا موطن له، إنه الممارسة النقدية ونوع من المطرقة النيتشوية، ولكن ليس بمعنى الهدم والتقويض بل بمعنى أنه "هجوم على أنظمة متأسسة ومكرسة، ولا بناء لمثل هذه المؤسسات، فهو لا يدّعي الهدم المطلق للنسق، للميتافيزيقا، كما لا ينجز بناء لها بصورة كاملة. إن التفكيك بما هو ممارسة يتموقع في الما-بين inter إذاً. إنه يمثل الهدم والبناء في الآن معا dé-construction، هو يقدم على هدم التعارضات الميتافيزيقية لا ليتخلص منها بصورة نهائية أو ليجري

1 Derrida (J): Fins de l'homme, in: Marges de la philosophie, Minuit, Paris, 1972, p. 163.

عدما نهائيا لها بل ليشيّد تعارضات أخرى"[1]، والغرض كل الغرض في هذا جعل حياة النص تدوم أكثر وأكثر. وعلى هذا فإن التفكيك ابتكار وتكرار للابتكار، أي ما تمّ إحياؤه وقتله داخل النص[2].

التفكيك جينيالوجيا الأثر المفقود

يتسلم العمل التفكيكي مهامه بوصفه عودة إلى الأصول التي يُسَلَّمُ بها على أساس أنها بديهيات لا يمكن تجاوزها، ويقوم هو بتفكيكها. الأصل في التفكيك ليس ماثلا، يصبح أثرا (trace)، بحيث يحضر ويغيب في الآن ذاته وهو يظلّ لا مدركا على الدوام. لقد استعار دريدا من إيمانويل ليفيناس (E. Levinas) مفهوم "الأثر" الذي يجاوز الأصل الميتافيزيقي كقمّة للكينونة، إذ إنه لا يخضع للتحديدات الزمانية الميتافيزيقية، يقول ليفيناس بأنه «الماضي الذي لم يحضر قط»[3] ممتنعا عن التحديد عبر مفهوم الحاضر، لأنه الحضور الممزّق الذي يشكّل الامّحاء معلنا اختلافه مع الأصل الجدلي.

لا يقصد المفكك الأصول إلا بمعوله لأجل كشف تناقضات النص (=نص العالم). يريد التفكيك الخروج من منطق الثنائيات: الخير/الشر، الإله/الإنسان، الباطن/الظاهِر، الأصل/الاشتقاق، الوحدة/التعدد، الهوية/الاختلاف، الحضور/الغياب، لتمنح الأولوية للجانب المهمَّش من كل هذه الأزواج، تعطي الاعتبار للإنسان والظاهر والاشتقاق والتعدد والاختلاف والغياب... وتتعمق فيها كي تتلافى المنطق التقليدي وتؤسس منطقا قائما على التعدد والتشتت، بسعي وراء تكسير البداهات.

يسعى التفكيك إلى الاغتراف من منبع اختلاف المعاني بهدف تفكير ما لم يتم التفكير فيه، ما كان لامفكرا فيه، إلى استذكار "الاختلاف المنسي"، من حيث هو "نسيان للاختلاف"، هو منظور تراجيدي لفلسفة البداهات: الجوهر والماهية والأصل والطهارة والنقاوة، « لقد أصبحت هذه المفاهيم تتعرض للنقد

---

1 Derrida (J): Moscou aller retour, L'aube, Paris, 1995, PP 125, 126.

2 Derrida (J): L'invention de l'autre, psyché I, Galilée, Paris, 1996, p. 53.

3 أوردها: بنعبد العالي (ع): أسس الفكر الفلسفي المعاصر (مجاوزة الميتافيزيقا)، دار توبقال، الطبعة الأولى، المغرب، 1991، ص 79.

والتفكيك منذ زمن ابتداء من نيتشه وانتهاء بدولوز ودريـــدا، مـــرورا بهيـــدغر وفوكو»[1].

إن الغرض التفكيكي على غرار الجينيالوجيا يتمثل في الانقضاض على الـــنص فيتم تشريحه من الداخل، وتتزعزع أوصاله وتنحطم يقينياته وتتقوَّض مفاهيمه، لأن النص نسيج gewebe/tissu)) والنسج محكم الحبك والإحكام، هذا هو ما يتمثـــل كميتافيزيقا من الضرورة بمكان تغييب حضورها، وتحويل تمركزهـــا إلى هـــوامش مختلفة، إلا أن هذا التفكيك ليس هدفا وإنما « الإمكانية الموجودة لديـــه هـــي أن النص المدروس نفسه هو الذي يساعد على استنطاقه وجعله يتفكك»[2] وعلى سبيل هذا العمل فالنص بحد ذاته ميتافيزيقا يجب تشتيت قواها بواسطة العمل علـــى أن تحقق كل كلمة وكل شذرة وكل عبارة ما لانهاية من الآثار، أي أكبر مردوديـــة ممكنة من المعنى فتتلاشى تلك الأيقونة (icône) على سبيل سياسة توليد الفـــوارق، لا تريد أن تَرد تاريخ الميتافيزيقا (=النموذج) إلى وحدة أصلية وإنما تستهدف إبراز اختلافاته ومع الاختلاف يغيب الحضور.

بهذا يصبح التفكيك استراتيجية تكسير الأصنام الميتافيزيقية، معلنة ميلاد الأثر و«هذا يعني أنه ليس هناك مرجع أخير تستند إليه الفلسفة ولا التاريخ، هذا المرجع الذي كان سابقا الكلمة (wort/parole)، أو العقل (vernunft/raison)، وبالتـــالي تتفكّك كل الأنساق الفلسفية الغربية مخلِّفة خلفها رماد الأوهام»[3] الذي حلمت به الجينيالوجيا في يوم من الأيام.

في أنطولوجيا الفكر المختلف، ضد المركزية الغربية:

إن تقويض الميتافيزيقا ينظر إلى "الخارج" لا بما هـــو موجـــود في الخـــارج، فالهامش ليس هو ما يوجد خارجا، بل وإنما هو النقطة الـــتي تتخلخـــل عنـــدها

1 حرب (ع): تفكيك البداهات: في: الحقيقة (دفاتر فلسفية)، من إعداد وترجمة: محمد عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 1996، ص 20.

2 دريدا (ج): الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1988، ص 49.

3 زناتي (ج): رحلات داخل الفلسفة، دار المنتخب العربـــي، الطبعة الأولى، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 152.

المركزية، وموطن فلسفة الاختلاف هو صحراء البنى غير المتجانسة والوقوف على بؤر التوتر فيها، حتى تبدأ خيوط حبكه تنسل، وهو ما يقترب من معنى القـــراءة، التي لا تنفصل عن الكتابة، عند ألتوسير[1].

لقد اكتسب دريدا استراتيجيات التفكير في الاختلاف وبـــه مـــن قراءاتـــه المتكررة والدؤوبة لنصوص: هيغل، نيتشه، هيدغر، فرويد ودي سوسير وهوسرل. فالاختلاف بوصفه مفهوما محوريا في المتن الدريدي هو أساسا من بين المرتكـــزات الفلسفية التي تقوم على رفع سلطوية النص المركزي: أكان قائما علـــى الإثـــني أم العقلي. لقد قام دريدا بناء عليه بتوجيه أشعة العين الثالثة، اللائمة على مجمل الفكر التقليدي من خلال محاولاته لفك حصارات التقسيم الذي طالما تعوّد عليه الفكـــر الثنائي، وهذا من خلال إنجازاته في الكشف عن أساس قيام الحضارة الغربية علـــى المنطقي والعقلي اللذان يمثلان معيار الحسم والنهاية، إذ أبدع مفهوم "الاخـــتلاف" في معناه الأنطولوجي الذي يقوم بمواجهة "المركزية العقلية" (logocentrisme) بناء على أن هذا التوجه النقدي يقوم بإيجاد إمكانات تفكيكية لهذه الأخيرة من خـــلال العمل على تجاوز التقسيم الساذج ما بين الخطاب الفلسفي والخطاب الجمالي، حتى يتمكن لاحقا من درس الميتافيزيقا الغربية المفرطة في عقلانيتها وتمنطقها.

هاهنا فإن اللغة تلعب أكبر الأدوار، اللغة متتالية لا تتوقف عن إنتاج المعـــنى، أخطبوط المعنى هو الاختلاف الفلسفي، هو التأرجح الأبدي في سيل هيراقليطـــي مستدام مستعين بمعاول الحفر والسبر. والحالة هذه فإنّ الدّال الشفهي الميتـــافيزيقي يفقد سلطته الحضورية، فلا يبقى الحضور حضورا للدال ولا حبيسه، أي لانهايـــة لمتتاليات اللغة بما أن المعنى من إنتاج اللغة وإزاحة اللغة، واستبدال الدوال، وزحزحة المفاهيم التي تتحصّل بناء على القراءة التي تقول نبوئيـــة القـــارئ الـــذي يـــؤمن بالاحتمال المطلق للفكر في مواجهة صرامته المملة.

الاختلاف تفكيك لامتناه، وتأويل أبدي للعقـــل، فـــــ "في البـــدء كـــان الاختلاف"، والاختلاف هو التأخّر، الإرجاء الأصـــلي (Le retard originaire) الذي يقصد به الهوة، ضد الهوية، التي تستفاد من الإحالة، فالهوية تحيل إلى الآخر لا

1 أنظر عبد السلام بنعبد العالي، ضد الراهن، دار توبقال، ط1، الدار البيضـــاء، المغـــرب، 2005، ص 73.

إلى الذات والأنا فيكون "الاختلاف la différence إحالة إلى الآخر وإرجاء لتحقق الهوية في انغلاقها الذاتي"[1]، غير أنه وعلى خلاف تقاليد اللغة الفرنسية وبالتوافق معها في الوقت نفسه يحوّل دريدا معنى اللفظة اختلاف بدلا من كتابتها بالحرف e إلى الحرف a حتى يستفيد من منطق اللغة الفرنسية إذ تتحقق في اللاحقة ance دلالة التغير والطاقة الأبدية التي تفيد مختلف معاني: المغايرة، عدم التشابه في الشكل، التشتت، الفرق، التأجيل، التأخير الإرجاء وحتى التعطيل، بناء على منطق تحويلي لا تقليدي، منطق قائم على إتقان اللعب لا القياس. وهاهنا فإن هذه الدلالات قد تكتسي تارة معان زمانية وأخرى معان فضائية، فأما حالتها الأولى هي انتشار وتمدد وتفرّقة، وأما حالتها الثانية فهي إرجاء وتأجيل وتأخير، ومن هنا ينتج الاختلاف عن المنطق وعن العقل وعن اللغة وعن الزمان وعن المكان الكلاسيكي وعن الثنائيات والوحدات الفكرية.

كل هذا نتيجة لرغبة دريدا في القضاء على نزوح الحضور الذي سيطر على الفكر، وإعطاء الفرصة للغياب الذي طالما تم تغييبه، فالمتلقي يبحث عن مدلول ما نظرا لكونه واقع تحت سلطة الكلمة وخاضع لها، بل هذا ما ينبغي التخلص منه، أي ضرورة الكشف عن ما لا يريد الحضور قوله ومن استحضار الغياب الذي يعتبر أحد الإمكانات المقصية في الخطاب والخطاب الأدبي على الخصوص، لأن الكلمات مجرّد إشارات لا حقائق، والمعاني تتوالد بمنطق الاختلاف لا بمنطق الهوية، بل الهوية تقضي على الثروة الكامنة في الخطاب بالميتافيزيقا الحضورية التي تكتسي قيمة شفاهية.

في نقد العلامة الصوتية، من أجل علم الكتابة:

تجد الممارسة النقدية الجذرية تجسّدها في "استبدال" الصوت بـ "الكتابة"* (Ecriture)، فالكتابة هي الممارسة الفعلية لتجاوز ميتافيزيقا الصوت، وشفاهية

1 كاظم جهاد مقدمة، ضمن دريدا (ج): الكتابة والاختلاف، نفسه، ص 31.

* يرى أفلاطون في محاورة فايدروس بأن الكتابة تهديد، بل خطر على الذاكرة، إنها آفة، والكلام هو ما يجعلها نشطة متقدة، نظرا لوظيفة كلٍّ منهما في مجال اتفاقهما مع الروح من عدمه. الكتابة عرض، أجنبية عن طبيعة الروح، بينما الكلام من طبيعتها، الكلام يمتلك قدرة أكبر في التعبير عن الحقيقة، كما يمتلك القدرة على تحقيق التواصل مع الآخرين، والتعبير عمّا في النفس والخاطر، باختصار: الكلمة تحمل الحياة وليس في الكتابة سوى الموت والجماد. أنظر: دريدا، صيدلية أفلاطون، دار الجنوب، ط1، تونس، 1998.

العلامة التي كرّسها فرديناند دي سوسير التي استقت أكمل معانيها في "دروس في اللسانيات العامة" من خلال عطاء الامتياز الدائم للمدلول ونسيان الدال، واعتبار هذا النسيان أمرا ضروريا، بل لابدّ منه، لأن هناك علاقة تماثلية فيما بينهما، والكتابة، بالتالي، لا معنى لها سوى أنها تقوم بحمل رسالة المنطوق فـ "اللغة والكتابة - في نظر دي سوسير - يشكلان نظامين للعلامات متميّزين، وأن علة الوجود الوحيدة للثانية هي تمثيل الأولى: إن مادة اللغة تتحدّد بالتقاء الكلمة المكتوبة والكلمة المنطوقة، إلا أن الأخيرة هي وحدها ما يمثّل هذه المادّة"[1]"، إذ يتشكل الكلام المنطوق من الاختلاف المستمر بين الكلمة المنطوقة التي تتجزأ عادة إلى دال صوتي ومدلول، وبين سلسلة المفردات التي ينتظمها الكلام، وفقا للاختلاف بين العلامات، كما أن العلامة لا تدلّ على شيء بذاتها، وإنما باختلافها عن غيرها من العلامات. هذا ما لا يتحقق سوى بالكلام بما هو حضور ذاتي مباشر يلعب دورا رئيسا في الحقل الدلالي.[2]

لقد سقط دي سوسير في حبائل المركزية الصوتية التابعة للعرقية الغربية منها، فألغى بجمل ثقافات العالم الأخرى، كالصينية، المصرية، اليابانية، فهو سقوط حرّ في استراتيجيات الإقصاء والتهميش للعقل غير الغربي، وهو ما يسعى دريدا لتجاوزه والتخلص من أسطورته من خلال البيان بأن "الكتابة والحرف كانا على الدوام معتبرين في التراث الغربي الجسم والمادة الحسيّين البرانيين على الرّوح والنفس، والكلمة الإلهية واللوغوس"[3]، وهذا نتيجة لأن المخيف في الكتابة هو نفسه ما يدعو لانتشار الوعي كما هو الأمر بالنسبة للعلامات، ومن هنا لابدّ من التخلّص من هذا التصوّر لصالح الكتابة البدئية (L'archi-écriture)، فعناصر اللغة لا تستمدّ قيمتها سوى في إطار التعارضات التي تحياها في تركيبها، إذ إن نظام الإحالات الذي تعيشه العناصر اللغوية هو نفسه الذي يسمح بعطاء المعاني المتعارضة فيما بينها، إنه "الشرط المتعالي فوق كلّ شرط لعمل كلّ دال"، ولمّا لم

---

1 دي سيوسير، دروس في اللسانيات العامة، ص 145، عن كاظ جهاد مقدمة، ضمن دريدا (ج): الكتابة والاختلاف، نفسه، ص 32.

2 ابراهيم عبدالله، المركزية الغربية (إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات)، ط1، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 318.

3 دريدا، عن الغراماتولوجيا، ص 52، ضمن دريدا (ج): الكتابة والاختلاف، نفسه، 33.

يكن في الإمكان تحديد أي عنصر سوى بالنظر إلى نسق العلاقات في تكميل المعنى فإنه من اللازم أن تكون لعبة الاختلاف "موجودة" فيه من قبل. إنه "الأثر". فالأثر هو ما يحدد عناصر اللعبة في إطار السلسلة والنسق، وبناء على هذه القواعد يمكن إتقان لعبة الاختلاف مع الشيء نفسه، من داخل النسيج نفسه، حتى يتم الوصول إلى أن كل شيء هو كتابة، حتى الكلام المنطوق بما أنه يقوم على "الأثر، أو الكتابة البدئية، الكتابة الأصلية بامتياز، من خلال وظيفتها في تقديم لحظة ما-قبل تقسيم الكلمة إلى دال ومدلول، أي إلى روح ومادة بالتقسيم الساذج، إنها الكتابة لا بما هي مقابل للصوت أو ضد الصوت بل بما هي كتابة تشمل الصوت وتدخل في علاقة معه، لأن علم الكتابة هو "نصوصية مبدئية أو تدشينية لكل نسق دال يتمتع بميزة تحييد الجانب الصواتي في العلامة وموازنته فعليا، أي تسليط الضوء أخيرا على مادّية العلامة (بما هي أثر مكتوب)"[1].

معالم بيوغرافية[2]

نقوم بتقديم هذا الملحق الذي يعبر عن سيرة دريدا الذاتية من أجل تقديم بعض الملامح العامة والواضحة التي تعبر عن مسيرة مفكر متمرّد طالما لم يرض بالمكوث عند حافة موقف واحد بعينه ومسار حياته أكبر دليل على ذلك، وهذه أهم المحطات التي شهدتها حياته الفلسفية:

1930: ميلاد جاكي دريدا يوم 15 جويلية بالأبيار بالقرب من الجزائر العاصمة.

1941/1935: ينتمي إلى الحضانة والمدرسة الابتدائية. في 3 أكتوبر 1940 البند الثاني من قانون "كروميو" يحث على إقصاء اليهود من قطاعي التعليم والعدل.

1947/1943: العودة إلى ثانوية بن عكنون، تمدرس غير منتظم، حلم بالتحول إلى لاعب محترف في كرة القدم، بالإضافة إلى قراءات معمقة لكل من روسو Rousseau جيد Gide، نيتشه Nietzsche، فاليري Valery، كامو Camus.

1 دريدا، نفسه، ص 171.

2 تمت ترجمة هذه المعالم عن المجلة الأدبية Magazine littérairc، العدد 430، ملف خصصت المجلة للاحتفاء بجاك دريدا. 2004.

1949/1947: التفكير في مهنة التعليم (تدريس الأدب كان أقرب الاحتمـــالات) قراءة انفعالية لكيير كيغارد Kierkegaard وهيدغر Heidegger.

1950/1949: أول رحلة إلى فرنسا بصفة طالب داخلي في لويس الأكبر.

1951/1950: حصول دريدا على غرفة رائعة بشارع لاغرانج.

1953/1952: في أول يوم له بالمدرسة العليا النظامية يلتقي بألتوســـير Althusser وأول لقاء له مع مارغاريت أوكوتورييه M. Aucouturier.

1954/1953: "مشكلة الأصل في فلسفة هوســـرل" Le problème de l'origine dans la philosophie de Husserl، والبدء في علاقة حميمية مـــع "فوكـــو" Foucault.

1957/1956: التبريز والحصول على المنحة الخاصة بالأوديتور في جامعـــة هافـــارد Havard، يقرأ جويس Joyce ثم يتزوج في جـــوان 1957 ببوســـطن مـــع مارغاريت أوكوتورييه.

1959/1957: الخدمة العسكرية في أوج حرب الجزائر من دون ارتـــداء اللبـــاس النظامي، ومدرسا للغتين الفرنسية والانجليزية لشباب جزائريين أو فرنســـيين من الجزائر. يترجم مقالات صحفية وعادة ما كان يلتقي ببورديو Bourdieu في الجزائر العاصمة.

1960/1959: أول محاضرة (عشرية سيريسي Cericy) وأول تدريس في ثانوية مانـــز مع صديقته جينيت Genette وأول رحلة إلى براغ بين أفراد عائلة مارغاريت.

1964/1960: يدرّس بالسربون (الفلسفة العامة والمنطق) مساعدا لــــ: ســـوزان باشلار S. Bachlard وجورج كانغيلام G. Canguilhem وبـــول ريكـــور P. Ricour وج. فال J. Wahl. استقلال الجزائر، وأول محاضـــرة بـــالمجمع الفلسفي (الكوليج الفلسفي) حول فوكو وبحضرته. أولى منشوراته في سلسلتي "نقد" Critique و"تال كال" Tel Quel (لقاء ف. ســـولرز Ph. Sollers).

1963: ميلاد بيير دريدا ويستدعى من طرف هيبوليت Hippolyte وألتوسير إلى الـــ E.N.S (شارع ULM) بحيث سيدرس بصفة أستاذ مساعد إلى غاية 1984، 1964: جائزة جان كافييه Jean Cavaillès (جائزة الابستيمولوجيا الحديثة بمناسبة ترجمة والتقديم لـــ: أصل الهندسة لهوسرل).

1966: المشاركة في ملتقى بالتيمور الضخم (بجامعة جونـــز هوبكينـــز John Hopkins) جعلته أكثر شهرة منذئذ - وهو ما ســجل حضــورا قويــا في استقبال أعماله لبعض المنظرين بفرنسا وبالولايات المتحدة الأمريكية حيــث التقى مع بول دي مان Paule de Man وجاك لاكان J. Lacan ومصــادفته لـــ. رولان بارث Roland Barth وهيبوليت وفارنان Vernan وغولــدمان Goldman.

1967: نشر أعماله الثلاثة الأولى: (الكتابة والاختلاف، الصوت والظاهرة، عــن الغراماتولوجيا)، يتلقى ضيافة رحبة في الخارج وفي فرنسا يواجه حاجزا منيعا (صُدّت أبواب الجامعة في وجهه بصورة نهائية). ميلاد جان دريدا.

1968: لقاءات متكررة مع موريس بلونشو Maurice Blanchot، بداية سلسلة من حلقات الدرس بجامعة برلين (بضيافة زوندي Peter Szondi، بداية تدريســه بالولايات المتحدة الأمريكية بجامعة جونس هوبكينــز (بــالتيمور) والــذي سيستمر إلى 1971، ومن 1996 إلى 1999.

1971: أول عودة إلى الجزائر منذ 1962.

1972: ملتقــى نيتشــه بسيريســي (مــع دولــوز Delleuz، كلوسوفســكي Klossowski، كوفمان Kofman، لاكولابارث Lacoue-labarthe، ليوتار Lyotard ونانسي Nancy...). "الرسائل الفرنسية" و"العالم" ملفات خاصة ضمن أعدادها، قطيعة مع سوليرس ودار النشر تال كال.

1974: تدشين سلسلة "الفلسفة في الواقع" مع سارة كوفمانS. Kofman فيليــب لاكولابارث وجون لوك نانسي في منشورات غاليلي المؤسسة حــديثا مــن طرف ميشال دي لورم.

1975: تأسيس الغريفGreph (فريق البحث في التعليم الفلسفي) بمعيــة رفقائــه وطلبته. لقاء مع آداميAdami وتيتوس كارميلTitus-carmelالمشــاركة في عشرية سيريسي حول بونج Pongeالذي التقى به لدى أصــدقائه: إيــف Yvesو بول تيفونان P. Thévenin منذ 1965: بداية التدريس بجامعة يــال بوسام أستاذ زائر بجامعة "دي هيومانيست" (الإنسانيات) في كل خريف أو ربيع إلى غاية 1976. ابتداء ما يسمى تعسفا بمدرسة يال Yale (هــ. بلــوم

H. Bloom، ب. دي مان p. de man. ج. دريـــدا J. Derrida هارتمـــان G. Hartman، ج. هـــ. ميللر J. H. Meller).

1979: المبادرة مع آخرين بالحالات العامة للفلسفة النابعة من السربون.

1980: مناقشة أطروحة دولة بالسربون، عشرية سيريسي، "نهايات الإنسان" مـــن تنظيم لاكولابارث ونانسي، حصوله على أولى دكتوراته الشـــرفية الواحـــد والعشرين بجامعة كولومبيا (نيويورك) [و في ما بينها كاب (إفريقيا الجنوبية) (1998) بيكين ونانكان (2001) أورشليم وكومبرا (2003)].

1981: .بمعية جون بيير فارنان وبعض الرفقاء أسس جمعية يـــان هـــس Jan-Hus (مساندة للمثقفين التشيك أو المهمشين). سجن ببراغ بعد مشاركته بحلقـــة درس غير شرعية، وبعـــد تـــدخل الـــرئيس الفرنســـي فرانســـوا ميـــتيران F. Mitterrand والحكومة الفرنسية ثم طرده من تشيكوسلوفاكيا.

1982: مشاركته بمعية باسكال أوجييه Pascal Ogier في فيلم للمخرج كين ماك مولن غوست دانس Ken Mc Mollen Ghost Dance، بدايـــة التـــدريس بجامعة كورناي تحت وسام أوندرو إلى غاية .1988

1983: تأسيس المجمع الدولي (الكوليج الدولي) للفلسفة حيث تم اختياره على رأس المؤسسة. المشاركة في تنظيم معرض "الفن ضـــد الأبارتيـــد" (Art contre Apartheid) آخذا على عاتقه خلق المؤسسات الثقافية ضد الأبارتيـــد لجنـــة لأجل نيلسون مانديلا Nelson mandela.

1984: مدير الدراسات بالمدرسة العليا المتخصصة في العلوم الاجتماعيـــة، حيـــث كانت تقدم حلقات درس في كل سنة.

1985: لقاؤه ببورخيس Borges.

1986: مشاركته مع المهندس المعماري الأمريكي بيتر آيزنمـــان Peter Einsenman في إنجاز مشروع حديقة لافيلات La villette الذي منحه فرصة لقاءات متكـــررة وإصدارات في وسط الباحثين المعماريين. بداية تدريسه بنيويورك إلى غاية 1991، ثم بالمدينة الجامعية بنيويورك (CUNY) وابتداء من 1992 بجامعة نيويورك.

1987: أدى في عمل فيديو-أرتيست دور جاري هيل ديســـتيربنس Gary-Hill Disturbance. قرأ "نار الرماد" مع كارول بوكيه Carole Bouquet لأجل

"مكتبة الأصوات" (منشورات النساء). يبدأ تدريسا سنويا عير منقطع منـــذ جامعة كاليفورنيا (Iruine).

1988: الرحلة الثانية إلى أورشليم ولقاؤه بالمثقفين الفلسطينيين بالأراضـــي المحتلـــة وحصوله على جائزة فريدريك نيتشه.

1989: خطاب افتتاحي بملتقى ضخم تم تنظيمه من قبل كاردوسو سكول (مدرسة كاردوسو للقانون) بنيويورك حول التفكيك وإمكانات العدالة.

1990: حلقات درس بأكاديمية العلوم U.R.S.S وبجامعة موسكو.

1991: عضو لجنة التوجيه لجمعية ديكارت وخصت له المجلة الأدبية الفرنسية ملفا في شهر مارس.

1992: وسام الاستحقاق الشرفي، جائزة إنياسيو سيلونIgnazio Silone. عشرية سيريسي "عبور الحدود" المنظم من قبل ماري لويس ماليه.

1994: لقب بنائب رئيس البرلمان العالمي للكتاب، ثم عضـــوا للجنـــة العلميـــة في الكوليج الدولي للفلسفة إلى غاية 2000.

1995: حلقات درس كابريه Capri حول الدين مع فـــاتيموVattimo، غـــادامير Gadamer وفراريسFerraris... المشاركة بملتقـــى دولي ضـــخم بالجامعـــة الكاثوليكية بلوفان لانون المنظمة من قبل ميشال ليسMichel lisse.

1997: عشرية سيريسي "الحيوان الأتوبيوغرافي" المنظمة من طرف ماري-لويس-ماليهMari-Luise-Mallet.

1998: سفره إلى جنوب إفريقيا، لقاؤه مع مانديلا.

2001: سفره إلى الصين، نيله لجائزة أدورنوAdorno.

2002: عضوا في اللجنة العلمية لقسم الفلسفة للمدرسة العليا (بـــاريس) عشـــرية سيريسي "الديمقراطية القادمة" نظمته ماري-لويس-ماليه.

2003: 20 فيفري وفاة موريس بلانشو وحينذاك قدم رثائياته بعنوان "إلى موريس بلانشو"وMaurice Blanchotسيقدم في مارس محاضرة في الملتقـــى الـــدولي بعنوان "موريس بلانشو، مات". دكتوراه شرفية بجامعة كوامبرا بالبرتغال.

2004: 10 أكتوبر موت جاكي دريدا، فيلسوف الكتابة والاختلاف.

بول ريكور

(2005-1913)

بول ريكور

من فلسفة الإرادة إلى مسارات الاعتراف

تأملات في سيرة فيلسوف شاهد على العصر

د. عبد الله بريمي

جامعة مولاي إسماعيل مكناس|

الكلية المتعددة التخصصات الرشيدية

انه بإمكاني أن أساهم بجهودي المتواضعة ليس في محو بعض فظائع زماننا وإنما على الأقل في كشف الجلادين.

بول ريكور

نافذة على حياة إنسان مجروح

بول ريكور واحد من كبار فلاسفة العصر الحديث ولد في 27 فبراير سنة 1913 بمدينة فالنس *Valence* الفرنسية. بالفلسفة ينحدر من عائلة بروتستانتية، عاش اليتم مبكرا؛ إذ فقد أمه بعد ولادته بستة أشهر، نعت جون باتوكا *Jon Patocka* المرحلة من 1914 إلى 1945 بكونها "عصر الحرب" *L'age de la guerre* حيث قتِل والده سنة 1915 في الحرب العالمية الأولى، يعود شغفه بالدرس الفلسفي في القسم النهائي من مرحلة الثانوية (البكالوريا) وقد كانت له القدرة والشجاعة لامتلاك ناصية الحوار بفضل أستاذه رولان دالبيز *Roland Dalbiez*. حصل على الإجازة في مادة الفلسفة وقام بتحضير شهادة الأهلية في موضوع (مسألة الله عند لاشوليي ولانيو)، *le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* وما هي إلا سنوات قليلة سيحالفه فيها الحظ ليدرس على يد الفيلسوف المسيحي غابرييل مارسيل (1889-1973) *Gabriel Marcel* وقد كانت هذه المرحلة عنوانا لطرح الأسئلة الخاصة بالقضايا المصيرية بامتياز والتي كانت تدور على حافة التأمّل في الذات والحياة ومآسيها. و لم تثر حماسته الفلسفية سوى مجلة

فكر *Esprit* الصادرة سنة 1932، وهي حماسة بروتستانتي مهووس بحرية القول، ضمنها أفكاره الثورية المتشبعة بقيم الشيوعية المناهضة لقيم الحرب التي كانت عنوان أزمة قيم الحداثة والعقل.

سبَّبَ له اليتم وويلات الحرب ندوبا وجروحا والذي عمّقها وتركها غائرة، ذهاب شقيقته الوحيدة في ريعان شبابها ضحية داء السّل، ووقوعه أسير حرب في قبضة النازيين، أثناء تجنيده عام 1939 بوصفه ضابط احتياط. تجربة المعتقل النازي هذه، مثلت بالنسبة إليه أول تجل للبربرية الحديثة بل، براديغم الشر المطلق. بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وإطلاق سراحه من الأسر. بلسمُ الجراح لديه، لم يكن إلا بمعانقة البحث في مسألة مقلقة ومزعجة حول إشكالية الشر، الخطيئة والمعاناة،.. وفي هذا كان لقاؤه مع فلسفة الإرادة، كانت هذه الفترة تشهد على علو كعب الوجودية مع جون بول سارتر لكنها وجودية يغذيها، بخاصة، فكر غابرييل مارسيل، وكارل ياسبيرز *Karl Jaspers* وكيركغارد *Kierkegaard*. نفي ريكور من المشهد الثقافي الفرنسي ومع ذلك ظلت أعماله أكثر مقروئية في العالم، خارج دوائر النقاش الفرنسي ما بين 1960 و1970. أخفق في الترشيح لمنصب التدريس بالكوليج دي فرانس عام 1969، والذي تقلّده أنذاك ميشيل فوكو *Michel Foucault*. إن تجربة العزل الفكري، بل والعنف المادي والاضطهاد الجامعي الذي عاناه في الساحة الفكرية الفرنسية، سنوات سيطرة اليسار الإيديولوجي في فرنسا (1968– 1984)، رغم مساعيه الداعية إلى إصلاح المؤسسة الجامعية الفرنسية على خلفية ثورة الطلاب سنة 1968 ذاهّا، والإهانة الحقيرة والمشينة التي تعرض لها من قبل الطلبة الماويين الذين أفرغوا سلة مهملات على رأسه، كلها عوامل جعلته يختار العزلة الاختيارية نحو أمريكا بداية من 1972، وهي تجربة جعلته يكتشف «العالم الجديد» ويطعم وريد تفكيره بل وقناعاته السياسية، بحقنة جديدة هي «روح الفكر التحليلي» الأنغلوسكسونيّ وقد كان الزمان والمكان مناسبين لمحاورة هذا الفكر فشهدت أفكاره ومحاضراته بجامعة شيكاغو نجاحا متألقا عرف هناك بفيلسوف الفينومينولوجيا والهيرمينوسيا[1] في مناخ جامعي هيمن فيه، بلا منازع، الفلسفة التحليلية. وقد كان صاحب فضل كبير في تعرف الجمهور

---

1 ترجمة لمصطلح HERMENEUTIQUE

الفرنسي علي جون أوستين *John Langshaw Austin* وقراءة كتابه: (عندما نقول نفعل) ابتداء من 1967، أو أيضا بيتير فريـــدريك ستراوســـن *Peter Frederick Strawson* بدءا من 1973.

أمام وضع ريكور المأسويّ والمعاناة التي رافقته لفترة من عمره وخاصة بعـــد واقعة انتحار ابنه أوليفيي *Olivier* سنة 1986، حاول ريكور تشييد نسق فكـــري يسير في اتجاه بناء فلسفة تعطي للذاكرة بعدها العملي، وتسمح لها كذلك بعـــدم نسيان جرائم الماضي دون أن تقفل أبواب الصفح والعفـــو ودون أن تجعـــل مـــن النسيان محوا للذاكرة. وقد كان المناخ السياسي تحديدا مناسبا لمعالجة قضية العدالة والذاكرة ومسألة الإيديولوجيا والعنف.. وقد احتفظ لنفسه بمسافة تبعـــده عـــن الإيديولوجيات والفلسفات الراديكالية من دون أن ينكر الاحتجاج والنضال ضـــد المؤسسات الظالمة. ونذكر، ههنا، موقفه المعارض للحرب الاستعمارية الفرنســـية بالجزائر. ومناداته على خلفية نوع من الإنصاف منذ 1958 بوجـــود دولـــتين في فلسطين واحدة للفلسطينيين وأخرى لليهود وكان عن حق من المعارضـــين لمنـــع الحجاب في المدارس العمومية الفرنسية، ومن المؤيدين على الدوام لقضايا المهاجرين وحقوق الإنسان، حيث رفعُ الظلم عن الناس وإرادة الإنصـــاف القائمـــة علـــى النظريّات التعاقديّة والأخلاقية المنطلقة من المأثور: "لا تفعل مع الآخرين ما لا تريد للآخرين أن يفعلوه معك".

رحل ريكور يوم الجمعة 20 ماي 2005 عن عمر يناهز 92 سنة، لكن فلسفته وهرمينوسياه لن ترحل ستظل ملحمة لإزالة الأقنعة عن كل نفعية مقرفة.

عُرفت فلسفة ريكور بانفتاحها على حقول معرفية جمة حيـــث الوجوديـــة والظاهراتية والهرمينوسيا واللسانيات والسميائيات والتاريخ والأنثربولوجيا والبنيوية والفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة وعلم النفس وفلسفة الدين والأسطورة... كما أن أعماله ومحاضراته تظل خزانا حافظا لأفكار فلاسفة أمثـــال أرســـطو وأفلاطـــون وأوغسطين وهيغل وهيدغر وشلايرماخير وديلتاي وغادامير وهوسرل وجون نابير وبرغسون، وماركس ونيتشه وفرويد ولاكان وألتوسير وميرسا إلياد وليفينـــاس... إنها فلسفة فرنسية/أمريكية تمحي عندها الحدود والعصور لتحاور الفلسفة الإغريقية والألمانية والانجليزية...، فثمة فلاسفة يقيمون باستمرار في أعماله، وآخرون يعثـــر

عليهم أو يلتقي بهم صدفة. وما يعطي لهذه الفلسفة فرادتها وعيها التام بعدم خلـط صوت الفيلسوف بصوت الفقيه أو رجل الدين، (العلماني المؤمن) وقولها بالتأويليّة (الهرمينوسيا) كمسار موصل إلى حلول عمليّة للمشاكل المطروحة علـى صـعيد السياسة والقانون والأدب.

وقد جاءت مؤلفاته لتجسد هذا الفكر في صوره الغنية والأصيلة نوردها على النحو الآتي

1947: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (avec Mikel. Dufrenne), Seuil.
1948: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Seuil.
1950: Idées directrices pour une phénoménologie, E. Husserl, traduction et présentation, Gallimard.
1950: Philosophie de la volonté 1 Le volontaire et l'involontaire, Aubier.
1960: Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible, Aubier.
1960: Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité 2, La symbolique du mal, Aubier.
1955/1964: Histoire et vérité, Seuil.
1966: De l'interprétation, essai sur Freud, Seuil.
1969: Le conflit des interprétations, Seuil.
1975: La métaphore vive, Seuil.
1983: Temps et Récit t.1 L'intrigue et le récit historique, Seuil.
1985: Temps et Récit t.2 La configuration du temps dans le récit de fiction, Seuil,
1985: Temps et Récit t.3 Le temps raconté, Seuil.
1986: Du texte à l'action, Seuil.
1986: À l'école de la phénoménologie, Vrin.
1986: Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie, Genève: Labor et Fides.
1990: Soi-même comme un autre, Seuil.
1990: Amour et justice, Tübingen: Mohr.
1991: Lectures 1, Autour du politique, Seuil.
1992: Lectures 2, La contrée des philosophes, Seuil.
1994: Lecture 3, Aux frontières de la philosophie, Seuil.

1995: Réflexion faite, Esprit.
1995: La critique et la conviction (entretiens), Calmann-Levy.
1995: Le juste, Esprit.
1997: Idéologie et utopie (reprise d'un ouvrage paru en anglais en 1986), Seuil.
1997: Autrement, lecture d'Autrement qu'être d'Emmanuel Lévinas, PUF.
1998: La nature et la règle, ce qui nous fait penser (avec J-P Changeux), O. Jacob.
1998: Penser la Bible (avec A. Lacoque), Seuil.
2000: Mémoire, Histoire, Oubli, Seuil.
2001: Le juste 2, Esprit.
2004: Parcours de la reconnaissance, Seuil.

وقد نشر بعد وفاته المؤلفات التالية:

2007: *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments* (oeuvres posthumes), Seuil.
2010: *Ecrits et conférences, 2 HERMENEUTIQUE*. Seuil.

ولأهمية هذه الأعمال فقد ترجم العديد منها إلى اللغة العربية

حياة ريكور انعكاس تاريخي لمشروعه الفلسفي

أوصياء ريكور في بداية التفلسف (غابرييل مارسيل وكارل ياسبيرز وهوسرل)

عن أيّ ريكور نتحدّث؟ هل نتحدث عن ريكور هرمينوسيا الرموز؟ أم ريكور الذي استثمر وطوّر أفكاره في قراءاته الفاحصة والعميقة لكلّ من فرويد والبنيوية؟ أم ريكور صاحب نظرية الاستعارة والحكاية والهوية بوصفها نمط علاقة مع الذات التي تفترض آخرها Ipséité؟ وبعبارة أخرى هل هو ريكور التأملي أم ريكور الظاهراتي أم ريكور الهرمينوسي؟

يقول ريكور: «إني أنتسب إلى واحد من الاتجاهات الفلسفية الأوروبية التي ميّزت نفسها بمجموعة من الأوصاف: فهي فلسفة تأملية وفلسفة ظاهراتية وفلسفة هرمينوسية. فالأولى (التأملية) تركّز على الفعل الذي يحاول من خلاله الفكر البشري العمل على استعادة قوى التأثير والتفكير والإحساس، وهي قوى إلى حدّ ما مضمرة ومفقودة في المعرفة والممارسات، إن الأحاسيس هي التي تكشف عنها.

ويعد جون نابير واحد من رموز هذا الاتجاه. أما الثانية (الظاهراتية) فتعني الطموح والتوجه نحو" الأشياء ذاتها"، أي إلى التجلّي لكلّ ما يظهر للتجربة العارية من كلّ البناءات الموروثة عن التاريخ الثقافي والفلسفي واللاهوتي. إن هذا الاتجاه، خلافـا للاتجاه التأمّلي، يؤكّد على البعد القصدي للحياة النظرية والعمليـة والجماليـة... ويحدّد الوعي على أنه دائما الوعي بشيء ما". ويعدّ هوسرل بطل هذا النوع مـن التفكير بدون منازع. أما الفلسفة الثالثة، فهي الهرمينوسيا الموروثـة عـن المنـهج التأويلي المطبّق أولا على النصوص الدينية (التفسير) والنصوص الأدبية الكلاسيكية (الفيلولوجيا) والنصوص القانونية. إن التركيز في هذه المقاربة يـتم علـى تعـدد التأويلات المرتبطة بما يمكننا تسميته قراءة التجربة الإنسانية. وإن ديلتاي وهايـدغر وغادامير هم سادة هذا الاتجاه الثالث»[1].

لقد كانت منطلقات ريكور المرجعية والنظرية مستقاة من التقليد الفرنسـي للفلسفة التأملية la philosophie Réflexive التي تعود إلى رافيسـون لاشـوليه وبيرغسون. وقد عرف ريكور هذا التقليد عبر كتّاب أمثال جون نابير وغابريـل مارسيل وإيمانويل مونييه.

إن الفلسفة القائمة على التأمّل الذاتي للذات قادت ريكور مبكّرا نحو كـارل ياسبيرز *Karl Jasper* الذي خصص له أعماله الأولى "كارل ياسـبيرز وفلسـفة الوجود" سنة 1947 وكتاب "غابريل مارسيل وكارل ياسبيرز فلسـفة الخـارق والمفارقة" سنة 1948. وقد عدّت هذه المرحلة بالنسبة لريكور أساسية لأنها قادتـه بحرية إلى طرح الأسئلة المحرجة والتعمق أكثر في الفكر والقضايا العالقة به، ثم نمـط الحياة المقترحة عليه. بعد هذا كان لقاؤه الشخصي الثاني في مملكـة الأفكـار في كتاب "أفكار موجّهة نحو ظاهراتية إدموند هوسرل، ترجمة وتقديما" سـنة 1950 وقد تدرّب فيه على المنهج الظاهراتي باعتباره كشفا لقصدية الوعي لدى هوسرل، وتحديدا من خلال الوصف السليم والإمعان في النظر إلى الظواهر المادية.[2]

---

1 Jean-Pierre Changeux et Paul Ricœur: Ce qui nous fait penser la nature et la règle Paris, éd. Odile Jacob, 1998, p. 11.

2 Jean Grondin; De Gadamer à Ricœur, Peut - on Parler d'une conception commune de l'herméneutique; Paru dans Gaëlle Fiasse. Paul Ricœur De L'homme Faillible à L'homme capable, PUF; page; 41.

من رمزية الشر إلى الهرمينوسيا

ركز ريكور في بداية مشروعه الفلسفي على "مسألة الإرادة"، وقد دفعته إلى ذلك ثقافته الدّينية، والرغبة في فهم دوافع سوء استخدام هذه الإرادة، ومن هنا وجد نفسه يتساءل: ما معنى حرية الإرادة؟ وما هي دوافعها؟ وما الذي في مقدورها أن تؤدي إليه؟ ثم هل الإنسان مسيّر من طرف هذه الإرادة، طيّع لتوجيهاتها أم العكس؟ وما حدود كل ذلك وممكناته؟

الإرادة أو الإنسان الخطاء La volonté ou l'homme fallible

إن المؤلّف الأول لريكور كان في فلسفة الإرادة 1950. كان هذا العمل تمرينا بسيطا حول الفلسفة الظاهراتية، اتبع فيه منهجية هوسرل. وعلى غرار ميرلوبونتي في كتابه "ظاهراتية الإدراك" *Merleau-Ponty la Phénoménologie de la perception* قدم ريكور وصفا للظواهر الأساسية الخاصة بالتجربة الإنسانية في بعدها العملي والجسد: المشروع والعادة والانفعال، كما أن العلاقة الداخلية بين الإرادي واللاإرادي تراقب انطلاقا من اللحظات الثلاث التي تميز تحليل ريكور للفعل الإرادي، القرار والاقتراح والموافقة. فقولنا "أريد" معناه أقرر وأحرك جسدي للدلالة على أنني أوافق. لكن القرار يكون معللا والحركة تعتمد الطريقة التي يعرض بها الجسد نفسه والموافقة في النهاية تكون ملزمة[1]. وللمرة الأولى يشار فيها إلى اللاوعي ضمن اللاإرادي المطلق. وقد كلف الاشتغال على قضية اللاوعي زمنا هاما من حياة ريكور العملية، قاده نحو مسالك الرمزية والأساطير والشعرية وهي تجارب كانت حاضنة لكل مآسي الإنسانية، وبشكل خاص كل ما يتعلق بتجربة الشر في بعدها الأخلاقي.

تطعيم ظاهراتية هوسرل بالهرمينوسيا

لقد كان الهاجس الذي دفعه للبحث أكثر في"إشكالية الإرادة"، هو تحديد الأبعاد البنيوية لمسألة الشّر في حدودها وأبعادها المشخصة، ويؤرخ لهذا كتابه

1 Philosophie de la volonté 1 Le volontaire et l'involontaire, Paul Ricœur Aubier 1950; p. 10.

الثاني: "فلسفة الإرادة: التناهي والذنب" 1960. ومن أجل ذلك ارتأى أن الأمـر يقتضي التنقيب والبحث أوّلا في عالم الرموز ودلالة الأساطير، وهو ما دفعه بهـذه الطريقة إلى إحداث قفزة تتجاوز تقاليد الممارسة المنهجية المتبعة عـادة في ميـدان الظاهراتية الهوسرلية، لأن الكوجيتو الذي تقوم عليه يستند إلى الوعي المباشر، فكان لا بدّ، حسب ريكور، من تطعيم هوسرل بالهرمينوسية التي تقوم على وجود معنيين مختلفين في كل نص أو في مختلف الرموز الثقافية؛ المعنى الظاهر، والمعنى الباطن، ولا بدّ كذلك من إرجاع الرمزية بكل أبعادها ومظاهرها من مثل نور وظلمة وذنـب ورجس وسقوط... إلى طبيعتها الأصلية بنـزع القناع الأسطوري عنها وكشـف القوى التي تختبئ وراءها. غير أن هذا يفترض، برأي ريكور، سلك الطريق الطويل، أي القبول بالمرور ضمن عالم اللسانيات والسميائيات والتحليل النفسي والتاريخ...

وهكذا وجد ريكور نفسه وجها لوجه مع رؤية متعددة للعالم مرتبطة بإطـار نظري طويل مثل المآسي الإغريقية القديمة، خطيئة آدم كما رواها الكتاب المقدس، أساطير وملاحم بلاد الرافدين، ثم الأساطير والقصص البابلية للشّـر، وتصـورات القديس أوغسطين للذنب... ومن هذا الموروث المتعدد أنجز مقاربة هرمينوسـية، تقدم على نحو متكامل ومترابط بنيويا، رسما لفضاء وأبعاد قضية الـذنب والشّـر والخطيئة الأصلية.

إن عمل ريكور يتبدّى في التفكير حول الدلالة التي يعطيها العمل اللاهـوتي للخطيئة ونقضها بهدف استعادة مقاصد ودلالات هذا المفهوم الأصلية والسـليمة؛ أي تأويل عقيدة الخطيئة الأصلية والكشـف عـن معناهـا وأبعادهـا الدلاليـة والأخلاقية، لأن هذا المفهوم في اعتقاد ريكور، «يمثل معرفة خاطئة ويلزم تهشيمها. إنها معرفة شبه قانونية لذنب المواليد الجدد، وهي معرفة شبه بيولوجية لنقل العاهـة الموروثة»[1]، بل إن المشكلة الحقيقية التي يتمحور حولها فكر بول ريكـور يمكـن صياغتها على النحو الآتي: كيف نستطيع أن نفكر انطلاقاً من الرمز دون العـودة إلى التفسير البلاغي القديم، ودون الوقوع في أفخاخ الغنوصية؟ وكيف نستبطن من الرمز معنى يجعل الفكر في حالة حركة؟ ثم كيف يمكن الإمساك بمباشـرية الرمـز وتوسّط الفكر؟

1 Paul Ricœur: Le Conflit des interprétations. p. 266; 1969, Seuil

ما يريد ريكور سبره والتعمّق فيه، هو هذه العلاقة الدائمة والملازمة لكل من الفكر والرمز، وقد شكلت رمزية الشر، بما في ذلك مفهوم الخطيئة الأصلية، مناسبة ومنطلقا حقيقيا للتفكير في هذه العلاقة.

إن تأويل ريكور لعقيدة الخطيئة الأصلية، هو تأويل يستعيد الرمز انطلاقا من تصوره لرمزية الشر، وهو تأويل يركز في عمقه على نقد اللغة اللاهوتية "التيولوجية" انطلاقا من الرموز المصوَّرة والرموز الأسطورية التي تأخذ تمظهرات عدّة مثل: الأسْر والسقوط والضياع والتوهان والتمرّد... ويقوم كذلك على مواجهة القدرة التضليلية للمعرفة الغنوصية وإزالة أسطرها التي تختفي وراء الموضوعية. ويهدف ريكور وراء إزالة هذه الأسطرة وكشف أقنعة كل الأساطير إلى تحرير العمق الرمزي الكامن خلف هذه الأساطير؛ أي تأويل الأسطورة وإظهار الإنسان بوصفه منتجا لوجوده الإنساني. والإيجابي في هذه الإزالة، وهذا التدمير، «هو تشييد الوجود الإنساني انطلاقا من أصل لا يمتلكه هذا الوجود ولكن تمّ الإعلان عنه رمزيا بكلام تأسيسي»[1].

ينصبّ المشروع الهرمينوسي عند ريكور على تحليل وظيفة الأسطورة، وقد كان عمله "رمزية الشرّ" مناسبة لهذا التحليل. ويُفهم من الأسطورة المعنى العام للسرد التأسيسي، أو لسرد البدايات أو هي الزمن الأصلي للبدايات بلغة ميرسيا إلياد؛ حيث تحكي جماعة ما نفسها لنفسها وللآخرين وكيفية مجيئها إلى الوجود. وبعبارة أخرى، يريد السرد الأسطوري، عبر الإحالة التراجعية لأصول تاريخه، أن يفسّر كيف جاءت إلى الوجود ثقافة أو جماعة ما. ولأغلب الحضارات قصص نشأة وأساطير خلق. وتكون الأسطورة هنا منفذا تلج من خلاله جماعة ما إلى عوالم تفتقدها أصلا، وتعبّر كذلك من خلال هذه الأساطير عن طموحاتها غير المتحققة في عالم أفضل من عالمها، وهو ما يجعل من الأسطورة عالما ممكنا ويوطوبيا خاصة. لكن مكمن الخطر، في نظر ريكور، هو عندما تتحول هذه الأساطير إلى إيديولوجيات تحريفية تحاول من خلالها تلك الجماعة (سياسية أو دينية أو عرقية...) استغلالها لتبرير شرعيتها. وفي هذه الحالة تتحجّر الرموز، أي تتحول إلى أكاذيب ووعي مزيف لإضفاء شرعية على النظام القائم أو أيّ جماعة أخرى. لهذا

---

1 Ibid; p. 330.

لا بدّ، حسب ريكور، من تأويل الأسطورة ونــزع الأسطرة عنها باعتبــار هــذا النــزع مهمة ضرورية للفكر الهرمينوسي النقدي؛ « إن إزالـــة الأســطرة لــتعني والحال كذلك تأويل الأسطورة، أي إحالة التمثيلات الموضوعية للأسطورة إلى هذا الفهم للذات الذي يظهر فيها، وفيها يختبئ. وهنا نحن أيضا نـــزيل الأســطرة، ولكن نقوم بذلك تبعا لقصد الأسطورة الذي يستهدف شيئا آخــر غــير الــذي تقوله»[1].

الشر تحدي للفلسفة والتيولوجيا

تلعب إشكالية "الشرّ" دورا محوريا في بنــاء مشــروع ريكــور الهرمينوســي، «فهرمينوسيا الشر ليست إقليما دون اهتمام، ولكنه الأكثر دلالة، ويمكــن للشــر أن يكون مكان ولادة الإشكالية الهرمينوسية»[2]؛ يتعلق الأمر بالنسبة إليه، بإعــادة طــرح وفهم هذه الإشكالية لأنها مرتبطة بمفاهيم أخرى مثل الخطإ والذنب والمعاناة وغيــاب العدالة... إن تجربة الشّر بالنسبة لريكور كما جاء في كتابه "الشر تحــدي للفلســفة والتيولوجيــا" 1986 *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*، هــي تجربة ابتلاء ومعاناة قبل أن تكون موضوعا للفكر والتأمّل. فالشر لا يقبل الاختزال إلى شيء لا معنى له. أمام هذا الوضع وما يثير اهتمام ريكور أكثر، مسألتان اثنتان: تُظهــر المسألة الأولى الصعوبة التي تجدها أنساق الفكر في إعطاء تفسير كافٍ وشامل للشــرّ. بالمقابل، تشير المسألة الثانية، إلى أنه أمام هذه الصعوبة، وفي غياب قدرة على مَفْهَمــة تجربة الشر هذه، لا بدّ من اللجوء إلى لغة مختلفة للتعبير عن هذه التجربة؛ يتعلق الأمــر بلغة الرموز والأساطير. هكذا نجد في الرمزية التوراتية، مثــل حكايــات آدم وحــواء وقابيل وهابيل... لغة أخرى، وهي لغة لا تنطلق من تعريفات أومن مفاهيم، بل هــي لغة إيحائية، وغير مباشرة وغنية بالمعاني المتعددة والمفتوحة.

ويمثل الشّر صورة من صور اللاّعقل، فهو «يمثل تحديا مزدوجا، سواء بالنسبة للفلسفة أو بالنسبة للاهوت»[3]:

1 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 383.

2 Ibid;p. 313.

3 Paul Ricoeur: Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie Genève 1986; Labor et Fides, p. 13.

- تحدي بالنسبة للفلسفة، لأنه يعيد إلى البحث فكرة عقلنة الواقع.
- تحدي بالنسبة إلى التيولوجيا (اللاهوت) لأن الشر هو أصل ومنطلق التشكيك في وجود العدل الإلهي.

إن هذا التحدي سيكون مخيفا لاسيما وأن أصله ليس الشرّ المُرتَكَب في الخطأ فحسب، بل الشرّ المُتلقّى كذلك في المعاناة؛ لأن الواحد منهما لا يفسّر الآخر. لذلك تظل صورة الشرّ منقسمة بين صورتين: صورة الإنسان المذنب وصورة الإنسان الضحية؛ «ضحية كون غريب مليء بالاضطراب والقلق والجزع، يكون فيه الإنسان أحوج إلى الرحمة والشفقة بمقدار ما هو أحوج إلى الغضب»[1].

إن إظهار هذا التحدي المزدوج يفترض التفكير ثانية في حادث الشر، في مواجهة كل الخطابات التي تجعل من الخطأ والظلم بعدين ملازمين للإنسان.

لمقاومة الشر لا بدّ من تفسيره، أي لا بدّ من محاولة البحث في الأشكال الأولية والبدئية للاعتراف به، والاعتراف كذلك بلغة الخطيئة، لأن الطريقة التي يُقال بها الشر ينبغي أن توضح جيدا للفيلسوف طريقة فهمه وإدراكه له. فاللغة ليست هي الأداة البسيطة للتفكير وليست هي موضوعه المفضل، ولكنها قبل ذلك موضوعه المفترض والمضمر؛ إنها العنصر الذي تجد فيه التجربة أصلها الأول.

إن البحث حول الشر، ينبغي أن يسلّم بافتراضات مسبقة، لأن الوعي الذي يقر ويعترف بخطئه لا يبني هذا الاعتراف بلغة مباشرة، بل بواسطة بنيات رمزية دالة وهو ما يستوجب التأويل. ويطلق ريكور كلمة رمز «على كل بنية دالة، يشير فيها المعنى المباشر، والأولي، والحرفي، فضلا عن نفسه، إلى معنى آخر غير مباشر، وثانوي، ومجازي، ولا يمكن أن يُدرك إلا من خلال المعنى الأول. وتشكل هذه الدائرة من التعابير ذات المعنى المزدوج مجال الهرمينوسيا بالمعنى الدقيق»[2]. ففي هذا الإطار يمكن لرمزية الشر أن تفحص وتدرس لغة الاعتراف حسب الصيغ الثلاث: للدنس souillure والخطيئة péché والذنب culpabilité.

---

1 Paul Ricoeur: Philosophie de la volonté II Finitude et culpabilité II La symbolique du mal Aubier, 1960, p. 477

2 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 16.

فلا توجد لغة غير رمزية للشّر الذي نتلقاه ونتألّم منه أو نسببه للآخر؛ فأن يعترف الإنسان بأنه مسؤول أو يعترف بأنه ضحية للشر الذي يحاصره، فإنه إنما يفعل ذلك ويعبّر عنه دفعة واحدة عبر لغة يمكن رسم معالمها وأولى تمفصلاتها انطلاقا من الطقوس والشعائر المختلفة للغة الاعتراف الواردة في تاريخ الأديان والأساطير. فخلف تعابير ولغة الاعتراف بالشرّ تقدّم لنا الأساطير نفسها؛ أي الحكايات التقليدية التي تحكي أحداثا وقعت في الأزمنة الغابرة، وتقدّم سندا لغويا لأفعال ومعتقدات طقوسية. والأساطير هي حكايات ذات مضمون عميق، وتكثيف لمعاني وأبعاد ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان. هذه الأساطير، لا تكتفي فقط بإعطاء تفسيرات للواقع، بل إنها تُظهر وظيفة رمزية؛ أي طريقة غير مباشرة قادرة على قول وتحديد العلاقة بين الإنسان وما يرى أنه مقدّسه، «إذا أخذنا قضية رموز الشر على المستوى الدلالي، أي على مستوى تأويل العبارات اللسانية مثل: دنس رجس، خطيئة، جرم، فإن دهشتنا الأولى تكمن في اكتشاف أنه لا يوجد منفذ آخر لتجربة الشر - سواء كان هذا الشر شيئا متلقيا أم مرتكبا، وسواء كان القصد شرا معنويا أم ألما ومعاناة - غير التعابير الرمزية: أي التعابير التي تنطلق من بعض المعاني الحرفية مثل (بقعة، انحراف، عبودية وسقوط) والتي تستهدف بعض المعاني الأخرى، والتي يمكن أن نسميها وجودية أي الكائن الدنيوي تحديدا الخاطئ والمجرم وإن هذه الكلمات التي تتملك مظهرا مجردا في لغاتنا المعاصرة تشتمل كذلك على بنية رمزية في اللغات والثقافات حيث صنع للمرة الأولى الاعتراف أو لكي نقول على نحو أفضل الإقرار بالشر»[1].

وتعدّ لغة الاعتراف، حسب ريكور، لغة رمزية محمّلة بالانفعال والخوف والقلق... وهي لغة تعيّن شيئا بصورة غير مباشرة انطلاقا من شيء آخر تستهدفه مباشرة. وبعبارة أخرى، لا يمكن فهم الشر وإدراكه بالعقل وحده، بل عبر تأويل لرموز "الاعتراف" وأساطير أصل هذا الشر، لأنه يعين ويشير إلى كل النقط الحالكة الصادرة عن الفعل الإنساني، ويشكل نوعا من الفضيحة، التي تفرض نفسها على الإنسان، وتكون دائما موجودة أمامه. ومع ذلك فإن هذه الفضيحة يعرفها الإنسان ويتحدث عنها منذ الأزل بلغة رمزية خاصة في الأساطير. فهذه اللغة

1 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit;p. 311.

الرمزية أساسية وغامضة وتكثيف لمجموعة من الدلالات؛ تؤدي بنا، ليس فقط إلى السيطرة على الأشياء، بل كذلك إلى التفكير أكثر، وإلى جعلنا نعيش«فالرمز يبعث على التفكير»[1] كما يعبر أيضا، عن تجربتنا الأساسية، وعن موقفنا في قلب الوجود، ويجعلنا نعود إلى حالة اللغة عند ولادتها؛ أي العودة إلى الأصول الأولى التي غابت عنا ولم نعد نعرف عنها أيّ شيء. كما أن كل لغة بشرية تنطلق من أرضية لغوية أكثر بدائية، هي اللغة التي يوجهها إلينا الوجود ويلوح أن الوعي بالذات يتشكّل في أعماقه انطلاقا مما هو رمزي، ولا يكون لنفسه لغة مجردة إ لا في مرحلة ثانية عن طريق تأويل لرموزه الأولية.

ويمكن التمييز، حسب ريكور، بين ثلاثة مستويات دالة في التكوين الرمزي للشر:

يتحدد المستوى الأول في الرموز الأولى أو الرموز البدئية Symboles Primaires، وهي اللغة الأولية التي تلعب دور المعاني الأصلية، حيث يُرمز إلى الانحطاط الخلقي مثلا برمز هو "بقعة الوسخ" والخطيئة برمز الهدف الذي لا يتحقق، أو الطرق الملتوية، أو تعدي الحدود...

أما المستوى الثاني فيتمثل في الرموز الأسطورية أو الأساطير الكبرى باعتبارها قصصا تُتخذ كأمثلة عن أصل الشر. وتعمد هذه الأساطير من جانبها إلى خلق نظامها الخاص، هو نظام قوامه الآلهة والقوى الخفية التي يعتمد بعضها على بعض أيضاً، في هرمية متسقة للأسباب والنتائج. وهي إذ تؤنسِن الكون حين تبثّ فيه عنصر الإرادات الفاعلة والعواطف المتباينة، وترى في كل ظاهرة موضوعية نتاج إرادة أو عاطفة ما، فإنها تصنع صورة لكون حيّ لا يقوم على مبادئ آلية متبادلة التأثير، بل على إرادات وعواطف تتبدّى في شكل حركي. والأساطير في سعيها لخلق هذه الصورة، تفتح خزاناً لا ينضب مَعينه من وسائل الترميز، كما تفتح الأبواب على مصراعيها بين الوعي واللاّوعي. وتعتمد الأسطورة في تقنياتها على استخدام الظلال السحرية للكلمات أي لغة الإيحاء. فالكلمات في أية لغة ذات وجهين: وجه دلالي يرتبط بالمعاني المباشرة للمسمَّيات، ووجه آخر سحري متلون بظلال متدرجة بين الخفاء والوضوح، قادرة على الإيحاء بمعانٍ غير مباشرة واستثارة

---

1 Ibid; p. 284.

مشاعر وأهواء كثيرة. « فعبر بقعة الوسخ المادية والانحراف في المكان وتجربة الحمولة يمكن تحديد وضع ما للإنسان داخل المقدس. إن هذا الوضع المستهدف انطلاقا من المعنى الأول، هو تحديدا الكائن المدنس والخطّاء والمذنب. إن المعنى الحرفي والظاهر يتطلع إذن إلى ما هو أبعد منه وفيما وراء شيء مثل بقعة الوسخ ومثل الانحراف ومثل الحمولة.»[1].

وثمة وظيفة ثلاثية لهذه القصص الأسطورية على نحو ما أشار إليه ريكور، «فهذه القصص تضع أولا الإنسانية كلها ومأساتها تحت علامة إنسان نموذجي أنتروبوس، وآدم، والذي يرمز إلى الكون الملموس والمجسد للتجربة الإنسانية. وإنها لتعطي من جهة أخرى لهذا التاريخ اندفاعا وتوجها وذلك بجعله يسير بين بداية ونهاية. وهكذا فإنها تُدخل في التجربة الإنسانية توتّرا تاريخيا، وذلك انطلاقا من أفق مزدوج؛ للتكوين ولنهاية العالم. وإنها أخيرا، وبشكل أساسي، تكشف عن شروخ وتصدعات الحقيقة الإنسانية التي يمثلها العبور والقفز من البراءة إلى الذنب. وإنها لتحكي كيف أن الإنسان الذي كان في أصله جيدا قد أصبح ما صار إليه في الحاضر. ولهذا فإن الأسطورة لا تستطيع أن تمارس وظيفتها الرمزية إلا بالطريقة الخاصة للحكي؛ هذا يعني أنها دراما مسبقة»[2].

ويدرس ريكور ضمن المستوى الثاني: سلسلة الفراغ وسلسلة المنفى أو العزلة، وهي كلها تمثل البعد الأخلاقي لأسطورة السقوط. أما المستوى الثالث فيشرح فيه ريكور كيفية الانتقال إلى الموعظة الدينية الذي تُظهره عقيدة الخطيئة الأصلية بنقد هذه الأخيرة وتدمير مفاهيمها، وإزالة كلّ ما هو غنوصي داخلها. يقول ريكور:« تنقسم الرموز التي يغلّفها الاعتراف بالشرّ، إلى ثلاثة مستويات دالة: المستوى الرمزي الأول للرجس والخطيئة والذنب ومستوى القصص الأسطورية الكبرى للسقوط والمنفى ومستوى الدوغمائيات الأسطورية للمعرفة الغنوصية وللخطيئة الأصلية»[3].

غير أن المشكلة تتبدّى عندما تتحول الأساطير إلى دوغما أو عقيدة تخدم إيديولوجيات ومصالح جامدة لا تقبل التغيير. ففي مقابل الخلق الدائم والتلقائي للأساطير في الزمن الماضي، صارت الأساطير إلى حالة ثابتة تعكس جملة من

---

1 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 285.
2 Ibid; p. 289.
3 Ibid; p. 33.

المعتقدات التي تحرسها المؤسسة الدينية وتعمل على عدم تعريضها للتفسير المنفتح أو التأويل. وهذا ما يهدد بانقطاع التجربة الروحية الداخلية عن تعبيراتها الخارجية، وبتحويلها إلى جملة من القناعات الذهنية السطحية، وإلى جملة من الطقوس التي فقدت فحواها ودورها ومعناها. وهنا يتحول الإيمان الطوعي إلى إيمان مفروض. وكردّ فعل على هذا الجمود العقائدي، يقترح ريكور تأويل هذه الأساطير، وإزالة أسطرتها. ويدل تحليل ريكور لهذه المستويات على أن أصالة الديانة المسيحية، ودليل كونها "وحيا" يأتيان من أن الواقعة الأولى فيها ليست خطيئة آدم، بل غفران الخطايا. أما الخطأ، فلا يظهر إلا في المرتبة الثانية؛ أي كشيء سابق.

إن الاعتراف بالخطايا يقرّ، إذن، بالشرّ بوصفه شيئا قائما هنا من قبل. وهو شرّ يولد فيه الإنسان وشرّ يجده في داخله، وهو شرّ قابل للتحليل، والتعبير عنه بعقدة الذنب الفردية، وبالأخطاء الحالية. وقد أظهر ريكور أن رمزية" الأسْر"، و"العبودية" إنما هي رمزية خاصة بهذا البعد للشرّ؛ «فآدم بالنسبة إلى كل البشر هو الإنسان السابق وليس فقط الإنسان المثالي والنموذج. إنه أسبقية الشر نفسها إزاء كل إنسان. وإن له هو الآخر آخره، وسابقه في صورة الأفعى الموجودة هنا من قبل، وهكذا فإن الرؤية الأخلاقية للشرّ تجعل موضوعا فقط رمز الشرّ الحالي، و"الانزياح" و"الانحراف المحتمل". ويعدّ آدم النمط الأصلي، النموذج لهذا الشرّ الحاضر والحالي الذي نحاكيه ونكرره في كل مرّة نبدأ فيها الشرّ. وبهذا المعنى فإن كل واحد ليبدأ الشرّ في كل مرّة. ولكننا حين نبدأ الشرّ فإننا نستمر فيه ونتابعه، وهذا ما يجب الآن أن نحاول قوله: الشرّ بوصفه تقليدا، وبوصفه تسلسلا تاريخيا،وبوصفه شيئا متفشيا وعاما بين الناس هنا من قبل»[1]. وعليه يفضي التفكير لدى ريكور إلى اعتبار أن الشر قد دخل العالم مع الإنسان، بوصفه الحقيقة الوحيدة التي تقدم هذا التكوين الأنطولوجي غير الثابت بشكل أكبر أو أصغر منه بالذات، «ليس لنا الحق على الإطلاق أن نفكر بالشر الموجود هنا من قبل خارج الشر الذي نطرحه، فهنا يكون من دون شك السر الأخير للخطيئة: إننا نبدأ الشر، وإنه ليدخل بنا إلى العالم، ولكن لا نبدأ الشّر إلاّ انطلاقا من شرّ موجود هنا مسبقا، وإن ولادتنا لتكون رمزه»[2].

1 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 300

2 Ibid; p. 282.

ينطلق ريكور من اعتبار الخطأ شيئا غريباً ألصق بالجوهر الإنساني، وبالتالي ففهمه يحيلنا على لغة أكثر جوهرية يسميها ريكور لغة الاعتراف، وهي تلك اللغة التي تجعل الإنسان يتكلم عن هذا الخطأ والشر. وبغية فهم لغة الاعتراف هذه، ينبغي إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد وآليات لفك سنن الرموز، أي الأخذ بالهرمينوسيا. وعليه فإن الفكرة الأساسية لأسطورية الإرادة السيئة تتوسع كي تشمل أبعاداً رمزية للشر، والتي تتضمن رموزاً تستدعي التأويل، مثل المادة، الجسد، الخطيئة الأصلية، وتلك التي تحيل على رموز أسطورية، مثل الصراع بين قوى النظام وقوى الفوضى، ونفي الروح لجسد غريب، والخطيئة والذنب وغيرها. وفي الوقت الذي يتم فيه توسع التأمل بأسطورية الإرادة السيئة إلى رمزية الشر، فإن التفكير يندفع باتجاه "المكان" الإنساني للشر، وباتجاه نقطة اتصاله بالواقع الإنساني، لذلك يتم التركيز على الهشاشة التكوينية للإنسان التي جعلت الشر ممكناً. حيث أن إمكانية الشر تبدو مغروسة في البنية الداخلية للإنسان ومتأصلة في تكوينه؛ أي يمكن أن يخطئ نتيجة ضعف تكوينه من جهة وعدم تطابقه وانسجامه مع نفسه من جهة أخرى، وهذا ما كان يعنيه بول ريكور بقوله: إن الإنسان خطّاء.

إن ما أنجزه ريكور هو في الواقع، تفكير فلسفي في النصوص التوراتية، (الخطيئة الأصلية مثلا) وهو تفكير قد انطلق من الرمز، مما يجعل العلاقة بين التفكير والهرمينوسيا شيئان متبادلان، بحيث لا وجود لرمز لا يثير فهما عن طريق التأويل، ويميز ريكور بين ثلاث مراحل لفهم الرمز:

- المرحلة الأولى هي المرحلة الظاهراتية.
- المرحلة الثانية هي المرحلة الهرمينوسية.
- المرحلة الثالثة هي المرحلة الفلسفية، أو مرحلة التفكير انطلاقا من الرمز.

وقد اصطلح ريكور على تسمية هذه المراحل الثلاث بذكاء الرموز.

فالمرحلة الأولى هي المرحلة الظاهراتية، وتبقى هذه المرحلة، حسب ريكور، «فهما للرمز بوساطة الرمز وبواسطة كلية الرموز. ويعد هذا وجها من وجوه الذكاء الرمزي، مادام يطوف ويعطي لامبراطورية الرموز قوة وكثافة عالم ما. ولكن هذه أيضا حياة متروكة للرمز وخاضعة له. وإنه لمن النادر أن تتجاوز ظاهراتية الدين هذا المستوى إذ فهم الرمز يعني بالنسبة إليها ردّه داخل كلية

متجانسة (...) وبطريقة أخرى، تفهم الظاهراتية الرمز بوساطة طقس أو أسطورة، أي بواسطة التجليات الأخرى للمقدس»[1].

إن مرحلة الظاهراتية هي المرحلة الأولى للتفكر انطلاقا من الرمز، وهي مرحلة غير كافية للتعبير على ما هو حقيقي داخل الرمز، لذلك لا بدّ من استدعاء المرحلة الموالية وهي مرحلة انفتاح الحقل الهرمينوسي؛ «أي مرحلة التأويل المطبَّق في كل مرة، على النصوص المفردة. وهكذا ففي الهرمينوسيا الحديثة ينعقد منح المعنى بواسطة الرمز والمبادرة الذكية لفك الرموز. وإنه ليجعلنا نساهم في النضال وفي الدينامية التي تكون بها الرمزية نفسها فريسة لتجاوزها. وإن الفهم، بالمساهمة فقط في هذه الدينامية، لَيَنفَذ بشكل خاص إلى البعد النقدي للتفسير، ويصبح تأويلا هرمينوسيا»[2].

المرحلة الثالثة لذكاء الرموز هي المرحلة الفلسفية وهي مرحلة التفكر انطلاقا من الرمز. وهي مرحلة تستبعد العودة إلى التأويل المجازي القديم وتحاول سلك طريق التأويل الإبداعي والتأويل الذي يحترم اللغز الأصلي للرموز بعيدا عن كل غنوصية؛ «لأن الفكر بوصفه تأمّلا هو إزالة الأسطرة بشكل أساسي. وإن نقله إلى الأسطورة هو حذف ليس فقط لوظيفتها السببية ولكن لسلطتها انفتاحا واكتشافا في الوقت نفسه. ولذا فإنه لا يؤول الأسطورة إلا باختزالها إلى المجاز (المثل). وتعدّ قضية الشر بهذا الخصوص قضية نموذجية: "إن التأمل حول رمزية الشرّ ينتصر في الرؤية الأخلاقية للشر كما نسميه من الآن فصاعدا" ويتغذّى هذا التأويل المُفلسف Philosophante للشّر من ثراء الرموز الأولى ومن الأساطير، ولكنه يتابع فيها حركة إزالة الأسطرة التي أجملناها أعلاه. فهو يمدد، من جهة، الاختزال التدريجي للدنس والخطيئة نحو الذنب الشخصي والداخلي، ويمدد، من جهة أخرى، حركة إزالة الأسطرة عن كل الأساطير الأخرى غير أسطورة آدم يختزلها إلى أمثولة بسيطة من أمثولات عبودية الإرادة»[3].

إن الأخذ برمزية الشر التي تمتد إلى التفكير الفلسفي، سيؤدي، حسب ريكور، إلى رؤية أخلاقية للعالم، لذلك يسعى ريكور إلى فهم مشكلة الشر كجهد دائم وحصري للحرية والشر، وارتباط أحدهما بالآخر، وإن ريكور ليعني بالرؤية

---

1 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit;p. 293.

2 Ibid; p. 294.

3 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit p. 296.

الأخلاقية للشر، «تأويلا ينظر فيه إلى الشر من خلال حرية تامة قـــدر الإمكـــان، ولهذا فبنظرة كان الشر اختراعا من اختراعات الحرية وبالتبـــادل، فـــإن الرؤيـــة الأخلاقية للشر تكشف عن الحرية في أعماقها بوصفها سلطة فعل وسلطة كينونة. فالحرية التي يفترضها الشر هي الحركة القادرة على الانـــزياح وعلـــى الانحـــراف وعلى التخريب وعلى التوهان. وإن هذا "الشرح" المتبادل للشر بالحرية، وللحريـــة بالشرّ هو جوهر الرؤية الأخلاقية للعالم وللشر»[1]. لكن بأي معنى تكون فيه قضية الشرّ قضية أخلاقية؟ وما علاقة الشرّ بحرية الإرادة؟

يمكن لهذه القضية أن تكون كذلك انطلاقا من علاقة مزدوجة؛ تـــربط بـــين الشرّ والحرية من جهة وبين الشّر والإرغام من جهة أخرى؛ وبين هذا الثالوث؛ أي الشرّ والحرية والإرغام علاقة مرّكبة ومتشابكة.

إن تأكيد الحرية يعني على حدّ قول ريكور، « أن يأخذ المرء على عاتقه أصـــل الشرّ. وبهذه الجملة، فإني أثبت وجود علاقة وثيقة بين الشـــرّ والحريـــة وأن هـــذين المصطلحين يستدعي أحدهما الآخر. فللشرّ معنى الشرّ لأنه من عمل الحرية. فأنا مؤلّف الشرّ. (...) أنا الذي صنع... لا توجد كينونة شرّيرة. ذلك لأنه لا يوجد إلاّ صـــنع شرّير بواسطتي. ومن هنا فأن يأخذ المرء الشرّ على عاتقه، يعدّ فعلا لغويا مماثلا للفعـــل الإنجازي أو الأدائي وذلك بمعنى أن اللغة تصنع شيئا. إنها تسند الفعل إليّ»[2].

إن الشرّ هو الفرصة الملائمة للتعبير عن الحرية وهو الذي يجعل الـــوعي بهـــا ممكنا. كما أن إسناد أفعال الشرّ إلى الذات المرتكبة له يعني، بداية، تحمّل العواقب؛ « فالذي صنع هو نفسه الذي سيحمل الخطأ، والذي سيصلح الضـــرر، والـــذي سيتحمّل التوبيخ. وبعبارات أخرى، فإني سأقدّم نفسي بوصفي حاملا للعقـــاب، وإني لأقبل أن أدخل في جدلية المدح والذمّ أو التوبيخ. ولكني إذ أحمل نفسي أمـــام نتائج فعلي، فإني أحيل نفسي إلى خلف فعلي، كذلك الذي لم يفعل فقط، ولكـــن كان في مقدوره أن يفعل بشكل مختلف. وإن هذا الاقتناع بالقيام بالفعل على نحو حرّ ليس إثباتا لواقع. إنه أيضا أمر إنجازي»[3]

1 Ibid; p. 296/297.

2 Ibid; page; 422.

3 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 422/423.

وهذا الفهم يشكل في عمقه قوة القرار، وذلك بافتراض أن الشر هو "إنسـاني، جدّ إنساني"، ويعبر عن اختيار مركز المنظور، أي حتى لو أن الشر قد أتى للإنسـان من بؤرة أخرى تُعديه، فإن هذه البؤرة ليست مفتوحة له إلا بمقدار ما تجلبـه إليـه، وبحالة الإغواء، والإضلال الذي يصيبه، وينتج عن هذا أن إنسانية الإنسان هي فضاء ظهور الشر. وعلى الرغم من علم ريكور أن اختيار هذا المنظـور يشـكل حكمـاً مسبقاً، فإنه يجادل بكونه يخص طبيعة المسألة ذاتها، وأن القرار بفهم الشر من خـلال الحرية هو نفسه حركة الحرية التي تأخذ الشر على عاتقها. ومن جهة أخرى يفترض أن اختيار مركز المنظور هو مسبقاً إعلان عن حرية تعترف بأنها مسؤولة، وتقرّ على اعتبار الشر شراً مقترفاً، وتعترف بأنه غير مستقل عنه. هذا الاعتراف هو الذي يربط الشر بالإنسان ليس فقط بصفته مكان ظهوره، بل كفاعل له ومسؤول عنه.

يركز ريكور على ضرورة إقامة أنثروبولوجيا فلسفيّة تسمح بتقـديم رؤيـة جديدة للإنسان، تأخذ بعين الاعتبار جانبه الواعي، والإرادي، وجانبه الـلاإرادي واللاّشعوري؛ أي التّأسيس لتصوّر فلسفي للإنسان يتجـاوز تناقضـات الـوعي واللاّوعي. ويتبدّى هذا التأسيس في التّأليف الظاهراتي الذّي قام به ريكـور بـين الوعي واللاّوعي، بين الإرادي واللاّإرادي، لأن المسألة التي يراهن عليها تبحث«في إمكان نشوء أنثروبولوجيا فلسفية قادرة على النهوض بجدلية الوعي واللاوعـي»[1] كما أن اهتمامنا بالتّفكير في ما يلازم دائما قصديّة الـوعي، يجعلنـا نـدرك أنّ الإرادي، بالنّسبة إليّ، هو ما أقرّره، المشروع أو المهمّة التّي أشكّلها.

ونفهم المهمّة، على أنّها ملازمة لفعل القرار ذاته. بفضل هذا الفعـل أقـوم بالتّمعين والتأويل، ولإكساب دلالة تتمثّل في كوني أرسم ملامح فعـل مسـتقبلي يتعلّق بـي، وهو في إمكاني وفي مقدوري.

في هذه المهمّة التّي يرسمها الوعي لنفسه، عبر القرار القصدي الذّي يعكـس الإرادة، تعبير عن مسؤوليّة الوعي الأساسيّة. فالوعي يتجاوز ذاته ليتحقّق في مسيرة قصديّة في الواقع أو ما نسمّيها بمهمّة Tache ما سأقوم بفعله.

إن الإرادة تكتمل في هذا البعد الخفيّ والمنخفّي الذّي نسمّيه الموافقة أو القبول Consentir. وبفضل هذا القبول لم تعد الضّرورة الدّاخليّة (الحتميّة النّفسـيّة) ولا

1 Ibid; p. 102.

الضّرورة الخارجيّة (الحتميّات الطّبيعيّة والتّاريخيّة) مشاهدة سلبيّة دون تدخّل فيها، بل وقع تبنّيها بصفة نشيطة وفاعلة. فهذه الضّرورة، هي في آخر الأمر وضعيّتي وشرط وجودي ككائن إرادي أو مريد في العالم.

نستطيع القول، دون شكّ، إن ريكور قد أعاد للرموز بعدها الكشفي والإيحائي، أي إظهار الكينونة في أبعادها الأنطولوجية. فبتأويلنا للعلامات نستطيع من جديد فهم ما وراءها وما توحي به.

إن السؤال المحوري في مقاربة رمزية الشرّ وغيرها من الوقائع الإنسانية، هو لماذا اللجوء إلى الرمز؟ يبقى الجواب عن هذا السؤال في تقدير ريكور على النحو الآتي: لأن في الرمز قوة كبيرة على إثارة الدهشة والفضح. وبالإضافة إلى ذلك يبقي؛

- الرمز ثخنا وضبابيا وغير شفاف، مادام قد أُسِّس بواسطة تماثل، انطلاقا من الدلالة الحرفية، إن هذا التماثل هو الذي يمنحه في الوقت نفسه جذورا ملموسة ووزنا ماديا وثخانة.
- إن الرمز سجين تعدد اللغات والثقافات، إنه من هذه الزاوية يظل عرضيا وممكنا: لماذا هذه الرموز وليس الرموز الأخرى؟
- إن الرموز لا تهبنا التفكير، إلاّ انطلاقا من تأويل يبقى ذا طبيعة إشكالية؛ فلا وجود لأسطورة من غير تفكير، ولا وجود لتفسير، دون اعتراض. ولا يعدّ فك سنن الألغاز علما، لا بالمعنى الأفلاطوني ولا بالمعنى الهيجلي ولا بالمعنى الحديث لكلمة علم. إن الثخانة والضبابية والاحتمال الثقافي، وفك سنن الرمز الإشكالي؛ هذه هي التحديات الصعبة التي تواجه الرمز مقابل مثالية الوضوح والضرورة وعلموية الفكر[1].

صراع التأويلات

وأكثر من هذه يقول ريكور: «ليس هناك هرمينوسيا عامة، وليس هناك قانون كلّي وشامل للتفسير، هناك فقط نظريات منفصلة ومتعارضة بشأن قواعد التأويل. إن المجال الهرمينوسي الذي قمنا برسم نطاقه الخارجي، هو على خلاف مع نفسه.

1 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 313.

لذا فليست لديّ النية، ولا والوسائل لمحاولة إحصاء كامل للأساليب الهرمينوسية ويبدو لي أكثر وضوحا الانطلاق من التعارض الأكثر تطرفا الذي كان أصلا في خلق أكبر توتّر في بحثنا. فمن جهة، تُدرك الهرمينوسيا بوصفها إظهارا واستعادة لمعنى موجّه إليّ على شكل رسالة أو إعلان، أو كما يقال أحيانا على شكل تبليغ ووعظ رسولي Kérygme. ومن جهة أخرى، تُفهم الهرمينوسيا بوصفها كشفا للخُدع وإزالة للمعنى الزائف Démystification، وبوصفها اختزالا للوهم»[1].

يتجلى على المستوى الرمزي، إذن تياران تأويليان؛ تيار ذو أصول دينية، ينظر للتأويل بوصفه "تجميعا" أو"استعادة" للمعنى الأصلي المودع في النصوص، وتيار آخر (ماركس وفرويد ونتشه) يرى في التأويل اختزالا لأوهام الوعي وأكاذيبه، ويرتكز على ممارسة "الشك".

انطلاقا من مدرسة الشك هذه، (ماركس وفرويد ونيتشه) «فقد أصبح الفهم ممارسة هرمينوسية، إذ لم يعد البحث عن المعنى إظهارا لوعي المعنى، بل هو تفكيك لتعابيره. وهكذا فما ينبغي مواجهته ليس شكّا ثلاثيا فحسب، بل خدعة ثلاثية. وإذا لم يكن الوعي ما يعتقد أنه هو، فإن علاقة جديدة ينبغي أن تقام بين الواضح والمتواري؛ هذه العلاقة الجديدة ستطابق العلاقة التي أقامها الوعي بين مظاهر الأشياء وحقيقتها. وبالنسبة لهؤلاء الثلاثة، فإن المقولة الأساسية للوعي هي العلاقة الخفية/الظاهرة أو إن شئنا الزائفة/الظاهرة... والأساسي أن هؤلاء الثلاثة يتكرون بما توفّر لديهم من أدوات علما يجعل من المعنى سيرورة توسطية لا يمكن اختزالها في الوعي المباشر»[2]

إن هؤلاء الثلاثة الهدامين، والهدم هنا بالمفهوم الهايدغري لحظة من لحظات كل تأسيس جديد، أعادوا بلورة سؤال المعرفة الحديثة، وأعادوا النظر في الفكر والعقل والإيمان وفي مفهوم الحقيقة ومفهوم الوعي.

وفي الوقت الذي يُظهر فيه أساتذة الشكّ نقط التقائهم، فإنهم يقدّمون المثال الأكثر جوهرية لمضادّة ظاهراتية المقدّس ولأي هرمينوسيا تُدرك بوصفها تجميعا واستعادة للمعنى.

1 Paul Ricoeur: De L' interprétations; essai sur Freud, Seuil; 1966; p. 37.

2 bid; p. 44.

وتتمثل مهمة ريكور في الربط بين هذين الإجراءين الهرمينوسيين، وأن يربط كذلك التأمل الفلسفي ليس فقط بعلم دلالة اللغة غير المباشر بل، بالبنية المتصارعة للمهمة الهرمينوسية أيضاً. وبعبارة أخرى إن ريكور يعتبر الرمز شيئا شفافا عن معناه الباطن. إن المعنى الأول والمباشر ليس زائفا، ولكنه وسيلتنا الوحيدة للكشف عن المعنى الباطن وغير المباشر. وعلى هذا الأساس فغاية التأويل ليس تحطيم الرمز بل البدء به، «يشترك التأويلان اللذان حاولنا أن نفصلهما الواحد فوق الآخر على الأقل بسمة واحدة: إنهما معا يهينان الوعي ويزيحان أصل المعنى عن المركز. وإن هذه الإزاحة عن المركز هي التي تستطيع فلسفة الفكر ليس فقط أن تفهمها بل أن تلتمسها إن الإشكال سيحلّ إذا نحن فهمنا لماذا يستلزم التأمل علما لحفريات Archéologie الوعي وعلما لأخروياته Eschatologie»[1].

إن الدلالة الرمزية إذن، هي دلالة مركبة، بحيث لا ندرك منها سوى الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الحرفية أو الأولية؛ لذلك تكون الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للاقتراب من المعنى المتعدد. إن الرمز من هذه الزاوية يُظهر قصدية مزدوجة؛ قصدية حرفية يتم بموجبها تحديد معنى العلامة كما هو متعارف عليه في أبعاده المباشرة، ولكن انطلاقا من هذه القصدية الأولى يمكن التطلع إلى قصدية ثانوية؛ «وهكذا ففي مقابل العلامات التقنية، الشفافة كليا، والتي لا تقول إلاّ ما ترغب في قوله، فإن العلامات الرمزية تكون كثيفة، هذه الكثافة هي التي تشكل العمق الذاتي للرمز»[2]. فالرمز هو الذي يساهم في تحريك المعنى الأول ويجعلنا ننخرط في صلب المعنى الكامن. وهو يقوم على بنية دلالية محددة، هي بنية التعابير ذات المعنى المزدوج.

فالمعنى، لا يقتصر على الأفعال المباشرة فقط، بل يشمل جميع الأفعال الإرادية والانفعالية، أي جميع ما يدور في النفس. فالظاهر والمباشر، ليس إلا المستوى السطحي للمعنى الذي يختلج في داخلي، والذي يمثّل بطريقة ما حالة تشويه وكبت للطاقة والفاعلية وقوة الدفع داخل كل واحد فينا، وكلّ ما هو نفعي. لذلك لا بدّ من اكتشاف مجالات ما وراء هذا الظاهر في النص، والتعرف على بنياته الرمزية

1 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit;p. 326.
2 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 285/286.

والأسطورية، التي تخاطب اللاّشعور بلغة تقف تراكيبها ودلالاتها خلف مستوى الخطاب المباشر.

وقد ناقش ريكور إشكالية المعنى المزدوج من زاويتين متباينتين، لكنهما تفضيان إلى تكامل منسجم، هما: الزاوية الهرمينوسية، وزاوية علم الدلالة. ويسعى وراء هذا التحديد إلى إبراز المعالم الأساسية لهذه الإشكالية باعتبارها إشكالية هرمينوسية من جهة، وإشكالية دلالية من جهة أخرى. كما يحاول القيام بصياغة نظرية تخص الرمز والتأويل الرمزي، وهي صياغة تسعى وتتطلع إلى التفكير في الرمز بالنظر إلى قدرته على الانفتاح على التأويل، وتنظّر للتأويل في قدرته على الكشف على اتساق الرمزية. فلكي يكون هناك تأويل، لا بد من الاعتراف بازدواجية المعنى وإمكانية البحث في ما هو ظاهر عن معاني ثانية لا تسلم نفسها من خلال التجلي المباشر. فالرمز يمنحنا دلالات إضافية، وهي دلالات من صلب الثقافة والتاريخ، إنه فعل وعمل الفكر الذي يهب الأشياء أبعادا تخرجها من دائرة النفعي والمباشر إلى ما يشكل عمقا دلاليا يحولها إلى رموز لحالات إنسانية. والرمز بهذا التعريف، لا يختلف عن التأويل باعتباره هو الآخر، «عمل الفكر الذي يتطلب الكشف عن معنى باطن من خلال معنى ظاهر، ويقوم على بسط مستويات الدلالة المتضمنة في الدلالة الحرفية»[1]. على إثر ذلك، يصبح الرمز والتأويل مفهومين متعالقين ومرتبطين؛ فلا وجود لتأويل إلاّ بوجود معنى متعدد، وتعددية المعنى تصبح بادية في التأويل. لذلك، وجب النظر إلى المعنى – انطلاقا مما يقدمه الرمز من دلالات – باعتباره كيانا متعددا ومتشعبا في الوجود والمسارات والتحقق.

إن تعريف الرمز بهذا المعنى يجعلنا ندرج التأويل ضمن خانة التنوع والتعدد الدلاليين، وهذا ما يفسح المجال أمامنا للنظر إلى المعنى باعتباره سيرورة متعددة توجهها غايات تأويلية محكومة بسياق محدد، وليس كمّا سابقا ومكتفٍ بذاته. فللكلمات أكثر من معنى لكنها لا تملك معنى لا متناهيا.

لقد أوضح ريكور بأن دراسة الرموز تصطدم بمعضلتين كبيرتين تجعلان الاقتراب من المعنى المزدوج أمرا في غاية الصعوبة. تتمثل المعضلة الأولى في انتماء الرمز إلى حقول معرفية متعددة ومتشعبة يصعب استقصاؤها؛ يتعلق الأمر، على

---

1 Ibid; p. 16.

سبيل المثال، لا الحصر، بالتحليل النفسي والشعرية وتاريخ الأديان والأنثربولوجيا واللسانيات... أما المعضلة الثانية فتتمثل في كون الرمز يشكل ملتقى لتقاطع عالمين خطابيين؛ الأول لغوي والثاني غير لغوي.

فالتحليل النفسي كما أورد ريكور في كتابه "في التأويل، بحث حول فرويد *De l'interprétation, essai sur Freud*1966"، يربط رموزه بصراعات نفسية عميقة وخفية، ويضع الأحلام قيد اهتمامه إلى جانب أعراض وموضوعات تملك صلة وثيقة من حيث دلالاتها على تلك الصراعات. وللنظر في هذه المسألة أكثر، فقد اعتمد ريكور في شرح الرمز، بما ينطوي عليه من معانٍ متعددة، على مفهوم "الحُلم" وكان يفضل تسمية هذا الحُلم "بعلم دلالة الرغبة"، لذلك فإن رمزية الحلم لا يمكن أن تكون مجرد لعب للمدلولات التي يحيل بعضها إلى بعض، إنه المكان الذي تفصح فيه الرغبة عن نفسها على نحو غير مباشر وبكيفية تصويرية، مادام هذا الحلم، في نهاية المطاف، تحقق وتجسيد لهذه الرغبة؛ ولا يمكن الكشف عن محتوياته إلا انطلاقا مما توفره الأبعاد الرمزية للعناصر التي يتألف منها، «فالحلم ليس كلمة تغلق، إنها على العكس من ذلك كلمة تفتح (...) إن الحلم منفتح على كل المنتوجات النفسية باعتبار تناظراته الموجودة في الجنون وفي الثقافة كيفما كانت درجة هذه القرابة. فمع الحلم سأطرح ما أسميه علم دلالة الرغبة (...) إن اللغة هي في المقام الأول، وفي أغلب الحالات، كيان مُلتوٍ، إنها تودّ أن تقول شيئا آخر غير ما تعلن عنه. إنها تحمل دائما معنى مزدوجا، أو هي متعددة المعاني. ولهذا فإن الحلم، وكل ما شابهه، يقع ضمن منطقة لغوية تعدّ بؤرة للدلالات المركبة حيث المعنى يظهر ويختفي من خلال معنى آخر مباشر. إن هذه المنطقة التي تختزن المعنى المزدوج أطلق عليها الرمز»[1].

إن الرمز من هذه الزاوية، يملك خصوصية دقيقة، إذ يتم استخدامه بشكل عام للدلالة على العلاقة التي تربط المحتوى الظاهر للواقعة أو الحدث بمعناه المستتر والكامن، وهو في هذا التحديد يعدّ منطلقا حاسما في فهم آليات اشتغال اللاشعور وطرق إنتاجه للسلوكات المتعددة والمختلفة. بمعنى آخر؛ إن التحليل النفسي في تركيزه على البعد الرمزي، إنما يضع في اعتباره شبكة الدلالات التي تتكون في

1 Paul Ricoeur: De l'interprétation; Op.Cit; p. 16/17.

اللاشعور انطلاقا من الكبت الأولي وبحسب الإسهامات اللاحقة للكبت الثانوي، «إن نظرية التحليل النفسي، وهذا ما يسميه فرويد "بعلم النفس الواصف" تحدد قواعد فكّ الرموز لما يمكن أن نسميه دلالة الرغبة. غير أن التحليل النفسي لا يمكن أن يعثر إلاّ على ما يبحث عنه؛ وما يبحث عنه هو "الدلالة الاقتصادية" للتمثلات والمؤثرات التي يثيرها الحلم، والعُصاب النفسي، والفن، والأخلاق، والدين. وإنه لا يستطيع أن يجد شيئا آخر غير تعبيرات متنكرة في تمثلات ومؤثرات تنتمي إلى الرغبات الأكثر قِدمًا للإنسان»[1].

لقد حاول ريكور أن يوفق بين المقاربتين: الطبيعية والهرمينوسية مفترضا في ذلك أن اللاوعي نفسه، بما أنه موضوع للبحث والتقصي، يشكل نقطة التقاء للقوة والمعنى وللغريزة الجنسية والتمثيل. وقد ظهر لريكور أن يضع عنوانا كبيرا يختزل من خلاله فشل فلسفات الوعي الناتجة عن ديكارت والتي لازالت ظاهراتية هوسرل تنتمي إليها، والتي مارسها ريكور نفسه إبان أعماله الأولى.

في هذه المتاهة، بحث ريكور لنفسه عن مخرج يرشده داخل الوظيفة المركبة للغة، وقد جعله هذا ينزاح شيئا فشيئا من فلسفة الفعل إلى فلسفة اللغة قبل أن تعيده حركة التأرجح من جديد إلى حقل الممارسة

اللغة أو الإنسان السارد (الاستعارة الحية والزمن والسرد)

إن إعطاء ريكور أهمية خاصة للذات كان نتيجة اقتناعه الراسخ بأن المعرفة المباشرة اليقينية كما أرادها ديكارت وهوسرل من بعده لم تعد ممكنة، ولعلّ أكبر سلاح استخدمه في حقل التوسط بالعلامات والنصوص، نظريته في الخطاب التي استقاها من اللساني إميل بنفنيستBenveniste، ثم استثماره الواعي لنظرية الأفعال اللغوية التي أخذها عن فلاسفة اللغة العادية خاصة سورل Searle وأوستين Austin. وقد كان لإقامته الطويلة في الجامعة الأمريكية (شيكاغو تحديدا في قسم علوم الدين والفلسفة وعلم الاجتماع) دورا أساسيا في بلورة أفكاره اللسانية ومجابهتها بالطروحات الفلسفية خاصة الفلسفة التحليلية حيث أصبحت اللغة حقلا لكل المواجهات لعقد بأكمله (1970 - 1980) ركز فيه ريكور أكثر على المظهر

1 Paul Ricoeur: Le Conflit des interprétations; Op.Cit; p. 18.

الإبداعي للغة؛ والكيفية التي تتشكل بها دلالات جديدة، أو كيف تكون اللغة وافدا جديدا؟ ففي هذا الحقل الشاسع الذي فضل ريكور تسميته بالمخيال الدلالي *l'imaginaire sémantique* استطاع أن يفصل بين مجالين مختلفين: مجال ينتمي إلى صياغة اللغة الشعرية القائمة على البناء الاستعاري الموروث عن بلاغيي القدماء والمحدثين. ومجال ينتمي إلى صياغة اللغة السردية كما تم اقتباسه من اللسانيات البنيوية المطبقة على الحكاية وقد كان هذا سببا في ولادة كتابيه "الاستعارة الحية" سنة 1975 *La métaphore vive* و"الزمن والسرد "بأجزائه الثلاثة (1983 – 1985) *Temps et Récit*. وقد كان لهذه الأبحاث ميزة خاصة في البحث عن الكيفية التي يتم بها إنتاج المعنى وتداوله استنادا إلى وحدات اللغة الثلاث: الكلمة والجملة والنص. ويمكن للوحدتين الأخيرتين (الجملة والنص) أن تندرج ضمن مفهوم أشمل هو الخطاب. فالخطاب حدث يقوم على وحدات مختلفة؛ فإذا كانت اللغة عبارة عن نسق من العلامات؛ أي العلامات الصوتية والمعجمية، فإن الوحدة الحقيقية للغة – حين نتكلمها، أي حين نحققها وننجزها بالفعل – هي استعمالنا لجمل بأكملها وبالتالي، فان الجملة هي الوحدة الحقيقية للخطاب الذي قد يكون كتابة أو شفهياً. «إن لسانيات الجملة هي التي تدعم جدل الحدث والمعنى، الذي تنطلق منه نظريتنا، أي نظرية النص»[1].

ولا يتبدّى النشاط الهرمينوسي عند ريكور حصريا، في مقاربة النصوص، بل هو أيضا نشاط للأفعال والممارسات. وبعبارة أخرى، يمكن للفعل حسب ريكور أن يفهم بوصفه نصا، وبالمقابل يمكن للنص أن يُدرك بوصفه فعلا وممارسة. والنص والفعل هما موضوعا الهرمينوسيا.

بناء على ما سبق، فإن أيّ تعامل مع تجربة المعنى، إنتاجا وتداولا، لا يمكن أن يتم في غياب وسائط ملموسة، يتعلق الأمر عند ريكور، بالنصوص سواء كانت مكتوبة أو شفهية أوكلّ الوقائع الدالّة. ذلك أن الأصل في الإمساك بالدلالات لا يمكن أن يكون من طبيعة تجريدية؛ فالمجرد عامّ ويتميز بالكلية الدلالية التي تخرج من حسابها كل التقطيعات والتمفصلات الدلالية التي تولّد الثقافي والرمزي.

---

1 Paul Ricoeur: Du Texte à L'action Seuil; 1986; p. 103.

إن الإمساك بالدلالة، لا يكون إلاّ من طبيعة الملموس والمحقق لأنه هو الذي يغني التجربة الهرمينوسية ويعطيها أبعادها وتلويناتها الثقافية والإيديولوجية. إنه يخصصها ويشخصها في نصوص مكتوبة أو منطوقة أو واقعة أو شكل ثقافي ما؛ لأن التجربة الإنسانية كلية وتحتاج لكي تكشف عن نفسها إلى مواد تعبيرية بالغة الغنى والتنوع. وهذا ما تبدّى لنا من خلال تصور ريكور للسرد باعتباره آلية التوسط؛ إذ من خلاله تستطيع الذات تحويل أحكام وحقائق مجردة إلى كيانات مجسدة أو سلوكات محسوسة، «لأننا لا نفهم ذواتنا إلاّ بخفايا علامات البشرية المبثوثة في الآثار الثقافية. فماذا كنّا سنعرف عن الحبّ والكراهية عن المشاعر الأخلاقية، وبصفة عامة عن كل ما نسميه ذاتا لو لم يتم التعبير عن كل هذا في اللغة و لم تتم مفصلته والإفصاح عنه بواسطة الأدب؟»[1]. والسرد في تعريفاته الأكثر بداهة، هو تجربة زمنية مدركة من خلال فعل تمثيل. ذلك أن أننا «لا نستطيع صياغة حدود الزمنية من خلال خطاب ظاهراتي مباشر، فالزمنية تشترط توسط الخطاب غير المباشر الذي يوفره السرد»[2].

إن هذا التصور لمفهومي السرد والزمن يضعنا أمام التساؤل الآتي:

إلى أيّ حدّ يمكننا أن نُمعن في الافتراض بأن الزمن لا يصير إنسانيا إلاّ عندما يصير محكيا؟ وكيف ندرك أن المرور بالمحكي هو ارتقاء بزمن الكون إلى زمن الإنسان؟

من بين القضايا التي حظيت باهتمام ريكور كثيرا - والتي استهلّ بها كتابه "من النص إلى الفعل "- اهتمامه بالوظيفة السردية، وصِلتها بأبحاثه السابقة عن الاستعارة، والتحليل النفسي، والرمزية، ثم انطلاقه نحو الافتراضات النظرية والمنهجية التي يرتكز عليها بحثه حتى يصل إلى التقاليد الظاهراتية والتأويلية التي يرتبط بها. حيث توضح أعماله المخصصة للوظيفة السردية القول بوجود وحدة وظيفية بين الصيغ والأجناس السردية المتعددة، على أساس «أن الطابع المشترك للتجربة الإنسانية المميز والمتمفصل والموضح من لدن فعل الحكي في جميع أشكاله، إنما هو الطابع الزمني. فكل ما نحكيه يحدث في الزمن، ويستغرق زمنا ويجري زمنيا.

---

1 Ibid; p. 116

2 Paul Ricoeur: Temps et récit, III le temps raconté, éd Seuil, Paris (Col L'ordre Philosophique) 1985, p. 435.

وما يحدث في الزمن يمكن أن يحكى. ويمكن لأيّ سيرورة زمنية ألاّ يُعترف لها بهذه الصفة إلاّ بقدر ما هي قابلة للحكي بطريقة أو بأخرى»[1].

فالزمن مبنين على شكل حكاية، والذات - عند ريكور - لا تدرك نفسها إلا عبر رمز وحكاية؛ أي على نحو غير مباشر، عبر علامات هي رموز ونصوص، أي عبر وسيط لغوي. لهذا يرى أن إعادة التصوير أو التشكيل التي يقوم بها السرد تؤكد هذا الجانب من المعرفة الذاتية؛ ونقصد بذلك أن الذات لا تدرك ولا تعي ذاتها انطلاقا مما توفره الواقعة في أبعادها التعيينية والأولى، بل بطريقة تستطيع معها الذات التخلص من المطلق والعام للتوغل في الخاص والثقافي. أي من خلال انزياح العلامات الثقافية بجميع أنواعها، التي يتم إنتاجها استناداً إلى سيرورات رمزية توسطية تنتج دائما وأساسا الفعل، ومن ضمنها السرد. فهناك ارتباط دالّ بين الوظيفة السّردية والتجربة الإنسانية؛ ووفق هذه الأطروحة «فإن الزمن يصير إنسانيا في الحدود فقط التي يتمفصل فيها بطريقة سردية»[2].

إن السرد من هذا المنظور يمنح الأشياء أبعادا تزيحها عن دوائر النفعية والمباشرية إلى ما يشكّل عمقا دلاليا وأداة حاسمة في تنظيم التجربة الإنسانية؛ « فبفضل بنية الحكايات التي تحكي ما حدث في "ذلك الزمن" يتحدد اتجاه تجربتنا، أي يصبح لها امتدادا زمنيا، له بداية وله نهاية، ويشحن حاضرنا بذاكرة وأمل»[3].

وتعدّ الحبكة القصصية طريقة في إعطاء الذات الإنسانية المفككة باستمرار شكلا محققا وصورة ملائمة لكافة تجاربها. إن الحبكة بمعنى آخر خطاطة تخييلية تساعدنا على التأليف بين مجموعة من الملابسات والقصود والدوافع والخلاصات غير المرغوب فيها واللقاءات والشدائد والانفراجات والنجاح والفشل والسعادة[4]. إنها، وفق هذا التصور، تشكيل وصياغة لتجربتنا في هذه الحياة، كما أن«كل تصوير سردي يتضمّن بالضرورة إعادة تشكيل لتجربتنا الزمنية»[5].

---

1 Paul Ricoeur: Du Texte à L'action; Op.Cit; p. 12.

2 Paul Ricoeur :Temps et récit I; L'intrigue et le récit historique, Seuil; Paris1983; (Col L'ordre Philosophique); p. 7.

3 Paul Ricoeur :De l'interprétation; Op.Cit;p. 49.

4 Paul Ricoeur: Entretien avec le Monde; ED. La Découverte1984; p. 168.

5 Paul Ricoeur:Temps et Récit I; op.c it;p. 7.

فإذا كانت التجربة المعيشة متضاربة في أساسها، فإن السرد والفن عامة يجلب لها التوافق ويمنحها صيغا وأشكال تعبيرية تنظمها في قوالب وتعطيها انسجاما حقيقيا. فالسرد ليس فقط صيغة تصويرية وتمثيلية للحياة يعمل على إعادة إنتاجها، بل هو إنتاج وابتكار وتوليد دلالي. إنه يستعير من الحياة، ولكنه يحوّلها. وهو يقوم بهذا التحويل عن طريق الحبكة لذلك يفضل ريكور استعمال بناء الحبكة mise en intrigue باعتباره مفهوما يسعى إلى تحويل الأحداث والوقائع إلى قصة، ويسعى كذلك إلى التأليف بين عناصر متنافرة في حالاتها وأهدافها وآفاقها غير المتوقعة.

لاشكّ أن الحبكة تهتم بالتركيب والتأليف بين العناصر المتنافرة، لكنها بهذا الفعل ألا تعكس ذلك النشاط الذي تنطوي عليه الحياة؟ ألم تكن الحياة نفسها في واقع الأمر تأليفا بين المتنافرات؟

إن الإنسان لا يصل دائما إلى تحقيق مبتغاه وفي نوع التأليف الذي يرغب أن تكون به حياته، لكن ما هو أساسي هو أن تجربتنا الزمنية ستظل تجربة كلية فاقدة لأشكالها دون سرد يقوم بمفصلتها ويعطيها أبعادها الثقافية والتاريخية، « إن معنى الحياة الإنسانية الواقعية، سواء أكانت للأفراد أم للجماعات، هو معنى الحبكات... والحياة ذات المعنى هي الحياة التي تتوق إلى تماسك قصة ذات حبكة. ويتصور الفاعلون التاريخيون حياتهم، وهم يتطلعون إلى الأمام، على أنها قصص ذات حبكات».1

فالسرد، هنا، طريقة في رصد الحياة وتحديد بؤرها ومظانها وحالات تمنُّعها. إنه إنتاج والإنتاج معناه الخروج من الدائرة المحدودة والضيقة للوصف الموضوعي إلى ما يحيل على التأويل باعتباره سلسلة من الإحالات البانية لسياقاتها الخاصة. وهو صيغة لوعينا بالزمن وعدم إدراك هذه الحقيقة «سيفوّت علينا فرصة معرفة أن التفسير التاريخي مرتبط بالفهم السردي ».[2] كما أنه هو الذي يعطي للزمن كافة تحققاته «والحبكات التي نبتدعها تسعفنا على أن نشخص تجربتنا الزمنية المضطربة الفاقدة للشكل والبكماء في حدّها الأقصى»،[3] « وإن الوظيفة المرجعية للحبكة

1 هايدن وايت "ميتافيزيقا السردية" ضمن الوجود والزمان والسرد فلسفة بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1999، الدار البيضاء، ص 193/192.

2 Paul Ricoeur: Du Texte à L'action; Op.Cit;p. 15.

3 Ibid;p. 17.

تكمن داخل قدرة التخييل على تشخيص التجربة الزمنية شبه الخرساء».[1] من ثمّ فالسرد باعتباره وسيطا موضوعيا يوفر معرفة للذات عبر تأويلها، إنه يوفر لها وجودا رمزيا تتخيل به وجودها. كما أن وجودنا لا يمكن أن ينفصل عن المعنى الذي نعطيه لأنفسنا. فعبر حكينا لقصصنا الخاصة نعطي لأنفسنا هوية. فأن نفهم الكائن الذي هو نحن على نحو جوهري، أو أن نسعى لفهم الحوادث الإنسانية وتعليلها، كل هذا لا يتم إلا من خلال حكي قصة. فالحياة سلسة من المتواليات السردية أو كما قال ريكور تروى الحياة ويعاش السرد. حيث يمثل السرد لديه منزلة أنطولوجية، ويتحول إلى مصدر أولي من مصادر المعرفة بالذات وبالعالم. إنه فعلا وسيلة استكشاف أنطولوجية لعلاقتنا بالموجودات وبالوجود. والسرد هنا يتجاوز دلالته التقنية التي تحصره في أشكال السرد التخييلي المعهودة كالرواية والقصة والمقامة... ليعبّر عن مفهوم أنطولوجي أوسع بما ينطوي عليه من فعالية تحكم كل ما يحدث في الزمن، ويتعاقب فيه وينتظم داخله وفق صيغة معينة. والسرد، بهذا المعنى، ليس هو قرين الوجود فحسب، بل هو الشرط الضروري لهذا الوجود، وذلك من حيث هو تعبير عن شكل الوجود في العالم، وطريقة التموضع في الزمن. هذا الوجود مشروط باللغة باعتبارها وسيطا للفعل الإدراكي، حيث لا يمكن فهم الوجود الإنساني وإمكانات الفعل الإنساني إلاّ من خلال تحليل الرموز والنصوص التي تشهد على ذلك الوجود. إن هذه الإمكانات لا تستقي مشروعيتها ومعقوليتها إلاّ عبر السرود ومحكيات الحياة. إذ يقوم السرد بإعادة نسج العالم المتخيل وتوزيعه داخل الحبكة، وهو أمر يشبه فهم الواقع، « فللخيال القدرة على "قول" الواقع وفي إطار الخيال السردي على وجه التحديد، على قول الممارسة الواقعية إلى حدّ أن النص يستهدف قصديا أفق واقع جديد يمكن أن نسميه عالما. ويتخلل عالم النص هذا الفعل الواقعي لكي يضفي عليه تصورا جديدا، أو إذا صحّ القول، لكي يحوّل صورته»[2].

فمن خلال القصص والتواريخ نحصل على دليل الممكنات الإنسانية. فماهية الإنسان، حسب ريكور، تتحدد بقراءة القصص والتواريخ التي تبرز كامل نطاق

---

1 Ibid;p. 17.

2 بول ريكور: ورد في كتاب: الوجود والزمان والسرد، مرجع مذكور ص 81.

الإمكانات الإنسانية، وبدلا من تصوير الأدب الخيالي كمجرد نتاج للوهم، يصرّ ريكور على إظهار أن الأخيلة لا تشير إلى الواقع فقط، بل "تقوله" فعلا. فالأعمال الخيالية لا تقلّ واقعية عن الأشياء التي تقوم بتمثيلها. فالتخييل تكثيف للواقع باشتراعه عالما ممكنا يستطيع التقاطع مع عالم القارئ.

والنص السردي مهما كان النوع الذي يتمظهر فيه سواء كان أسطورة أو قصة أو رواية ينطوي على أفقين: أفق التجربة وهو أفق يتجه نحو الماضي ولا بدّ أن يكتسب صياغة تصويرية معينة، تنقل تتابع الأحداث إلى نظام زمني فعلي، وأفق التوقع وهو الأفق المستقبلي الذي يعيد به النص السردي، إنتاج أحلامه وتصوراته وخيالاته. ويوكل للمتلقي أو القارئ مهمة تأويلها.

هكذا نتبين أن السردية تسلسل زمني، ماضٍ وحاضر ومستقبل، وأن البنية السردية بنية حركية، أي هي النظام الزمني الفعلي والمحقق. وفعل الحكي في عمل ريكور يعدّ وسيطا بين الوجود والزمن حيث أن كل ما يحكى هو بمثابة هيكل أو خطاطة فنية تخلق وتبدع الأشكال والصور للزمن الإنساني الفاقد لشكله. فالحياة ذات المعنى هي الحياة التي تتوق إلى تماسك قصة ذات حبكة. والحبكة هي الوحدة السردية التي تجعل من الكلّ المتنافر شيئا واضحا ومنسجما ومفهوما بلغة ريكور[1].

لقد اتخذ ريكور من التصور الأرسطي لمفهوم الحبكة مرجعا له، الوارد في كتابه "الشعرية" وعبره عمل على صياغة مفهوم التصوير السردي configuration narrative ليبين دفعة واحدة الطرق العديدة التي يتم بها تحبيك الأحداث والأفعال والشخصيات. واعتمادا على هذا الأساس المتين اكتشف ريكور المجالات الكبرى للممارسة السردية: الحوارات العادية التخييل في الملاحم اليونانية والرومانية وفي الرواية المعاصرة ويوطوبيا الحالمين السياسيين.

لقد أبان ريكور على أهمية السرد في تحديد علاقة التاريخ بالوجود ودوره في بناء الهوية الشخصية لفرد أو جماعة ما، وهو ما سماه بمفهوم الهوية السردية أو الصيغة التي يجليها حضور الذات في الوجود والتاريخ.

إن بناء الهوية السردية لشخص ما أو جماعة تاريخية معينة يتأتى انطلاقا من العلاقة القائمة بين السرد والخيال والاندماج بينهما. وبتعبير ريكور فإن مفهوم

---

1 Paul Ricoeur: Du Texte à L'action; Op.Cit; p. 15.

الهوية السردية هو ذاك النوع الذي يكتسبه الناس انطلاقا من الوظيفـــة الســـردية باعتبارها وسيطا. «أفلا تصير حياة الناس أكثر معقولية بكثير حين يتم تأويلـــها في ضوء القصص التي يرويها الناس عنها؟ ألا تصبح قصص الحياة نفسها أكثر معقولية حين يطبق عليها الإنسان النماذج السردية، (أو الحبكات) المستمدة من التـــاريخ والخيال (مثل مسرحية أو رواية)؟ يبدو أن الوضع المعرفي (الابستمولوجي) للسيرة الذاتية يؤكد هذا الحدث ويثبته».[1]

من هنا يكون ما يشكل الذات تأويل يتم بواسطة السرد الـــذي يســـتند إلى التاريخ والخيال، حيث تتألف الحياة في شكل قصص خيالية أو تاريخيـــة، يمكـــن مقارنتها بسِيَر الشخصيات العظام التي يحدثنا عنها الســـرد في التـــاريخ. وبمـــا أن إشكالية الهوية تتمثل في مسألة التماسك والبقاء في الزمن، فإن السرد يقدم الخاصية الدائمة للشخصية من أجل بناء هوية بواسطة السرد، تماما مثل ما هي الهوية الحيوية المتحركة التي تعطي هوية الشخصية في الحبكة المستندة إلى التوافق المتنـــافر الـــذي يشكل الهوية السردية للشخصية. ويدعم هذا قول ريكور «استنادا إلى أطـــروحتي يؤلف السرد الخواص الدائمة لشخصية ما، هي ما يمكن أن يسميها المـــرء هويتـــه السردية، ببناء نوع من الهوية الدينامية المتحركة الموجودة في الحبكة التي تخلق هوية الشخصية. وجدوى هذا الالتفاف من خلال الحبكة، هي كونه يقدّم نموذج التوافق المتضارب الذي يمكن فيه بناء الهوية السردية للشخصية. ولا تتقابل الهوية السردية للشخصية إلاّ مع التوافق المتضارب في القصة نفسها».[2]

ويوضح بول ريكور أيضا بواسطة مفهوم السرد تاريخية الفرد. فهو يـــرى أن الهوية السردية تتجاوز (الماهو) لتصبح ذات الكائن في تغيراتـــه وتحولاتـــه داخـــل تماسك الحياة نفسها. فالفرد يبني هويته بواسطة سرده للأحداث وسيصـــبح هـــذا السرد بالنسبة للفرد أو الجماعة تاريخاً مجدياً يعطي للحياة تماسكها.

ففي أغلب الحالات يتم بناء الهوية على مستوى المتخيل لا علـــى مســـتوى الواقع، فالمتخيل وحده قادر على التحايل على الزمن الفيزيقي وتحويلـــه إلى كتـــل وكميات يقوم السارد ببنائها وفق ما تمليه عليه أهواؤه ورغباته. فالهوية إذن، مـــن

1 بول ريكور: "الهوية السردية" ضمن الوجود والزمان والسرد مرجع مذكور، ص 251.
2 بول ريكور: "الهوية السردية" ضمن الوجود والزمان والسرد مرجع مذكور، ص 260.

هذه الزاوية تأخذ مشروعيتها التاريخية وأبعادها المرجعية ضمن عوالم المتخيل حيث تكتسب أبعادها الرمزية، وهي الأبعاد التي بها تعيش ومن خلالها تستخلص من الزمن، وبها تقاوم وتحمي الذات من الذوبان أيضا.

فالقصص حسب ريكور تروى، ولكنها أيضا تعاش على نحو متخيل، أكثر من ذلك، فالهوية ليست عبارة عن سلسلة أحداث مفككة، كما أنها ليست عبارة عن جوهر ثابت عصي عن التطور، بل هي أصلا ما يتحقق بالزمن، أي هوية البقاء والدوام التي يحفظها الزمن من التبدّد والتّبعثر. على هذا الأساس تكون الهوية السردية هي صورة الذات المتحرّكة والفاعلة التي لا تتجسّد وتجد كافة تحققاتها إلاّ في السرد. فهي تستمد وجودها أساسا من التأليف السردي في حركيته. وهو ما يفضى إلى تحديد جديد للهوية التي لا تعد بالضرورة وخلافا لما نعتقد دائما، رهينة الماضي وإنما بإمكانها أن تتشكل بواسطة المستقبل باعتباره تحولا. فهي ليست ذكرى بشكل حصري، فالقصص أو الروايات، والآثار، ليس لها من معنى إلا في علاقتها بالحاضر. لذلك يجب القول إن إنتاج تأويل للزمن التاريخي ينفتح حتما نحو فعل إنساني ونحو حوار بين الأجيال والتأثير في الحاضر.

وبما أن الهوية السردية ليست جوهرا قائما بذاته، بل إشكالية مفهومية قائمة على البقاء في الزمن، ومن خلال التقاليد اللغوية التي ينقلها السرد، فإن قوام هذه الذاتية، ليست الوجود للذات، بل الوجود للآخرين ومعهم وبينهم في حركة لا انقطاع لها من الأفعال الحاضرة والماضية والمستقبلية التي ينقلها تراث سردي حاضر، وتقاليد جاهزة تسبق وجود الذات الفعلي. وفي مثل هذه الأنطولوجيا التي تحيل فيها الذات إلى الآخر، والآخر إلى الذات، لا بدّ أن يحرص ريكور على التذكير بأن الآخرية والمطابقة مفهومان متلازمان للوجود في العالم.[1] في هذه اللحظة، يكون الوجود الحقيقي والأصيل هو الوجود مع الآخر الذي ينقل لنا كافة تجاربه عبر السرد باعتباره وسيطا. ولذلك ألحّ ريكور على السرد بواسطة الآخر، بدلا من سرد ذاتي التكوين. وكأنّ الآخر هنا هو العنصر المؤسس للأنا. وهنا بالتحديد يتبدّى أن السرد ساهم في إرساء هوية تعددية ومنفتحة على الإنسان

---

1 سعيد الغانمي: "الفلسفة التأويلية عند بول ريكور" ضمن الوجود والزمان والسرد مرجع مذكور، ص 29.

من منطلق أن هوية الإنسان لا يجب أن تخضع لأية أحادية ميتافيزيقية أو دينيــة أو سياسية أو أخلاقية وإنما على التعدد والاختلاف والانفتاح.

فالهوية على المستوى التاريخي ترتكز على ثلاثة أمور أساسية هــي: امتــداد الإنسان بين الحياة والموت، الوفاء للذات، والآخرية أو التحولية. وهذا هو الفهــم الذي استنبطه ريكور من أطروحة هايدغر عن التاريخانية.

إذا كان مفهوم الوفاء للذات بالنظر إلى عدم ثباته، يجعل الكائن، بكيفية معينة مرتبطا بماضيه وحاضره فإن مفهوم التغيرية يربطه بالمستقبل. فالهوية بهــذا المعــنى ليست ما يسمح فقط ببعض الحيوية المرجعية للماضي مادام بإمكانها أن تتشــكل كذلك عبر المشروع بوصفه تصميما عمليا لحالة مستقبلية، لأن من أهــم سمــات المشروع تتمثّل دون شكّ في إحالته إلى مستقبل، ويمكنها أن تتشكل أيضــا عــبر المستقبل باعتباره تحولا. ويستبطن التحول في نفس الوقت كــل مــن القطيعــة والاستمرارية والتفتح والتغيير مع الاحتفاظ بنفس الطبيعة. إذن ففي كل هوية يجب أخذ بعين الاعتبار هذا الفارق بالنظر إلى النموذج أو المثال، وبالنظر إلى مرجعيــة الماضي والوحدة الأصلية للكائن.

بناء على ذلك يجب أن نفهم الهوية وفق منظور تــاريخي حركــي لتأثّرنــا بالماضي، بوصفه فضاء تجربة، والذي يرتبط في نهاية الأمر بأفق التوقّــع المســتقبلي واليوطوبــي. وبهذا الجدل القائم والتفاعل بين التقليد واليوطوبيــا تــتم إعــادة اكتشاف الممكنات الدلالية المكبوتة في المعنى الماضي.

وفي إطار هذا الجدل القائم بين التقليد واليوطوبيا نجد أنفسنا أمام أفقين: أفق التجربة التاريخية التي عاشها المجتمع وأفق التوقع الذي سيعيشــه المجتمــع نفســه، وبالتالي فإن وظيفة السرد ستكون مزدوجة أو هي وظيفة يمكن تأطيرهــا ضــمن بعدين: بعد إيديولوجي يفسّر كيف جاءت جماعة تاريخية أو ثقافة ما إلى الوجود، فلأكثر الشعوب والحضارات قصص وأساطير تُظهر نشأتها، وكيف يمكن لهذا البعد الإيديولوجي كذلك أن يشكّل مصدر حماية لواقع هذه الجماعة وهذه الحضــارات ويصونه. وبعد يوطوبــي يستبق المستقبل ويبشّر به، وكيف يمكن لهذا البعــد أن يضع واقع تلك الجماعة التاريخية أو الثقافة موضع تساؤل. فالسرد من هذه الزاوية يرتبط، من جهة، بالماضي ارتباطا جوهريا بوصفه استذكارا وتحــويلا لأحداثــه،

ويرتبط، من جهة أخرى، بالمستقبل بوصفه استشرافا لممكناته واحتمالاته، ارتباطا لا يقلّ وثاقة وصلة عن الأول بوصفه تعبيرا عن طموح لم يتحقق بعد، «والإيديولوجيا واليوطوبيا وجهان للخيال الذي يعيد إنتاج شيء ما والخيال المنتَج. وكل شيء يمرّ كما لو أن المتخيل الاجتماعي لا يستطيع ممارسة وظيفته الغريبة الأطوار إلاّ من خلال اليوطوبيا ووظيفته في تكرار الواقع ومضاعفته إلاّ من خلال الإيديولوجيا».[1]

الفعل أو الإنسان القادر (الحياة الأخلاقية الحياة الخيرة)

ويبدو أن الأسئلة التي شغلت ريكور كثيرا في الماضي مدارها حول سؤال مركزي يمكن اختزاله في الفعل "أستطيع" «je peux». وقد شكل استعمال هذا الفعل في صوره الأربعة خيطا ناظما لأهم أعمال ريكور، فأنا أستطيع أن أتكلم، وأستطيع أن أأثّر، وأستطيع أن أحكي وأستطيع أن أجعل نفسي مسؤولا عن أفعالي *Je peux parler, je peux agir, je peux raconter, je peux me tenir responsable de mes actions* إن الاستعمالات الأربع لهذا الفعل سمحت لريكور بربط متسلسل بين القضايا التي تتقاطع فيها فلسفة اللغة مع فلسفة الفعل والنظرية السردية بفلسفة الأخلاق.

لقد أغنى ريكور في كتابه "الذات عينها باعتبارها آخر" *Soi meme comme un autre* 1990 مفهوم الأخلاق وميز فيه بين ثلاثة مستويات وهي المستويات التي تغطي الحياة الخاصة والقانون والبنيات الاقتصادية-الاجتماعية للمجتمع المدني والمؤسسات السياسية. باقتراحه الصيغة التالية: "العيش جيدا مع ومن أجل الآخرين في مؤسسات عادلة" مستلهما في ذلك تصوري أرسطو في "الأخلاق إلى نيقوماخوس" *l'Ethique à Nicomaque* وإيمانويل كانط والتي تجعل من العيش الكريم والحياة الطيبة أحد أهدافها. بمعنى آخر، ميّز ريكور بين الأخلاق (ethique) التي قال بها أرسطو، والتي تتعلّق بكلّ ما هو خيّر وحسن، وبكلّ ما يجعل الحياة طيّبة، أي الأخلاق الغائيّة المنطلقة من الرّغبة، وبين أخلاق الواجب التي قال بها كانط (morale) وهي كل ما يجب أن نفعله، أي ما فيه إلزام وإكراه، والإلزام،

1 Paul Ricoeur: Du Texte à L'action; Op.Cit;p. 391.

أي مستوى القواعد القانونية والأخلاقية النافذة بفعل قوة الإلزام وفي جاعلاً الأولويّة دائمًا للأخلاق.

ويبدو أن الانتقال من أخلاق غائية وأخلاق الواجب أمر تفرضه أوضاع الصراع والعنف كما تم تشخيصهما في نظرية الفعل التي يعرب عنها الفعل "أستطيع" والنظرية السردية.

إنّ الذات لا تعيش منعزلة ولا قيمة لها في ذاتها، بل هي في علاقة يوميّة مع الآخر، ويعد هذا شرطا أساسيا لاحتضانه، لأنّ تقدير الذات يتجلّى في احترام الآخر. كما أن العدالة تقتضي الاهتمام أيضًا بالآخر البعيد الذي هو أيّ إنسان. وهذه العدالة تعني أن يحصل أي فرد في جماعة على نصيبه الذي يستحقّه من الخير العام. لكنّ هذا الهدف لا يتحقّق إلاّ من خلال تعميم المبدأ الذاتي الذي يحكم تصرّفاتنا، وهذا يتطلّب وضع معيار له لجعله صالحًا لجميع البشر. بيد أنّ إرادة العيش الحرّ والكريم التي تتلاقى مع متطلّبات العقل العمليّ تعني عدم الخضوع لقوانين تأتي بالقهر والزجر والإكراه. يقول ريكور: إن "العيش- مع" لا يكون فقط مع الأقرباء بل معهم ومع غيرهم الذين هم منضوون داخل مؤسسات اجتماعية عدة. ونظرتي ليس للشخص المرموز بوجهه بل كل واحد معرف بدوره الاجتماعي. فالعلاقة مع الواحد تركيبية مثلما تسميها "حنّه آرنت Hannah Arendt" تعددية إنسانية *Pluralité humaine* والتي تقابلها بالجوارية، والصداقة والحب، هذه التعددية الإنسانية هي مكان السياسي الذي أدركها من جذورها، وهذا ما يتم تسميته بالرغبة في العيش معا. وبالتالي نأخذه معا كحادث شمولي. لكن بمجرد ما نصفه "رغبة" لوجود مؤسسات عادلة تتموضع بمستوى يكون فيه الشمولي قد أقحم ذاته في سياق مبهم. والسؤال الذي يطرح على الفور: ما هي المؤسسة العادلة؟ وهو سؤال أساسي لا ينفصل عن الذي يريد معرفة مع من نريد أن نعيش. وعليه كان اختلاف الثقافات وتاريخ المؤسسات القضائية الممزوج بالعقلانية المبهمة والأفكار المسبقة يجبرنا على وضع مؤشرات أخرى تحت الاختبار بدل من قلقنا الأساسي عن العيش الكريم[1].

---

1 Magazine Littéraire 390. Septembre 2000 Paul Ricœur: un parcours philosophique;

ولقد لخص أوليفيي مونغان مداخل ريكور في فلسفة التسامح والاعتراف، مستعيداً بعض تعبيراته على الشكل الآتي:

المدخل الأول: أتسامح مع قناعة الآخرين كما أحب أن يتسامح الآخرون معي..

المدخل الثاني: رغم نقدي وشجبي للكيفية التي ترى بها الأمور إلا أنني أحاول جاهدا أن أفهمها واستوعبها..

المدخل الثالث: التنوير L' Aufk klarung العمل على خلق الشروط التي من شأنها أن تعزز حرية التعبير عن الآراء وعن القناعات المتضاربة: حرية الرأي، حرية النشر، حرية التعبير، حرية التعليم. فالتحدي تكمن في السماح بالتعبير العام عن القناعات التي ليست بالضرورة محل اتفاق.

المدخل الرابع: في قناعات الآخرين هناك مجال لاقتسام جزء من الحقيقة الإنسانية. المشترك الإنساني محل اتفاق، وفي كل التجارب، باستثناء تلك غير المتسامحة، هناك مشترك إنساني يمكن الاتفاق عليه، إنه المستوى الأكثر تطلبا ذلك الذي من دون أن أتخلى فيه عن قناعتي الخاصة لا أجد غضاضة في الاعتراف بالقيمة الإنسانية لقناعات الآخرين.

وأخيرا اللحظة الخامسة: وهي لحظة أوروبا أو أمريكا المعاصرة، لحظة النسبية والعدمية اللامبالاة. إنها كذلك لحظة المخاطر الكبيرة لأنه حينما تسود اللامبالاة فإن عودة العنف يبدو حتمية ما الذي يؤسس التسامح بالنظر إلى اللاتسامح أو التعصب؟ أنا متسامح لأنني قادر على احترام حرية الأخر في التمتع بقناعاته الخاصة. اللاتسامح يكمن في عدم احترام حرية الآخر في التمتع بقناعاته الخاصة. إننا هنا بصدد معيار دقيق وهش مفاده أن الآخر يبرهن على حريته في قناعاته. المشكل لا يتعلق بمضمون القناعات وإنما يتعلق بالحرية التي يعترف أو لا يعترف بها أحدنا تجاه الآخر.[1]

في "مسالك الاعتراف" الصادر سنة 2004، يعيد ريكور مرة أخرى لطرح إشكال "الاعتراف" مركزاً على المسار اللغوي وعلى الدلالات المعجمية التي تعطيها

---

1 أوليفيي مونجان: «إلتزام وقيمة»، مجلة أوراق فلسفية، العدد 8.

القواميس للمفهوم بتنوعاته الممكنة ودلالاته المتعددة القاضية بكون الفعل يحمل في ذاته خاصية المشاركة بمعنى "تعارف". وفي لإطار التحديد اللغوي دائما شدد بول ريكور على استعمالات الفعل "اعترف" سواء في البناء للمعلوم حيث أعترف بشيء ما بموضوع ما بشخص ما بذات ما وبغير ما وبهذا وذاك... أو في البناء لغير الفاعل (المبني للمجهول) حيث نجد صيغة يُعترف بي. وينطلق ريكور من واقع أن الاعتراف قبل كل شيء هو اعتراف متبادل بين ذاتين أو وعيين، فهو بالأحرى "تعارف".

ويحتل مفهوم الاعتراف أهمية كبيرة في فكر بول ريكور، إلى الحد الذي يمكن فيه ترسيخ بناء وحدة فكر بول ريكور انطلاقا من هذه الأهمية، وبمقاربة الاعتراف إزاء قضية العدالة، ينبري لنا البعد السياسي في ثنائية الاعتراف والعدالة، هذا البعد يتمثل بالاعتراف المتبادل، بين المكونات الاجتماعية والسياسية لأي مجتمع، بل إن المفهوم في بعده الفلسفي له علاقة بالحق في الوجود؛ أي إن الاعتراف أصبح اليوم مشكلة وجودية وليس فقط معضلة اجتماعية أو سياسية، ولعل هذه المشكلة في بعدها الوجودي العميق هي التي استنفذت استقصاءات ريكور في آخر كتبه "الذاكرة، التاريخ، النسيان" *Mémoire, Histoire, Oubli* لارتباط الاعتراف بفعل التذكر.

جان بودريار

(2007-1929)

جان بودريار Jean Baudrillard

(2007-1929)

في نقد الفائض الصوري وعنف العالمي

د. علي عبود المحمداوي

مدرس الفلسفة في كلية الآداب

جامعة بغداد

جان بودريار Jean Baudrillard (1929–2007) فيلسوف فرنسي، ولد بودريار في 20 حزيران (يونيو) 1929 في مدينة ريم الفرنسية. درس الألمانية في السوربون في باريس وعمل مترجماً وناقداً، ثم تابع دراسته للفلسفة وعلم الاجتماع. أنجز في عام 1966 أطروحة الدكتوراه التي جاءت بعنوان «نظام الأشياء» بإشراف المفكر هنري لوفيفر.

يتموضع مشروعه في الخطاب مابعد الحداثي ليشكل لحظة ومنعطفا كبيرا في تاريخ الفلسفة، والفكر الغربي بالخصوص. وتتشكل انطلاقاته الفريدة- نوعا ما- بوصفها قراءة جديدة للواقع، أو مصطنعه، وبشكل مغاير لما حاولت الدراسات الأنطلوجية والمعرفية أن تنشأ مقولا حوله.

انه مقول عن المصطنع والمتوهَم، عن السميولاكرا Simulacra، أو الصورة المزيفة (أو الشبحية) التي يحاول بودريار أن يكشف عن هيمنتها على العقل الإنساني بإخفائها الحقيقة، والاستبدال التأثيري والإيحائي منها للواقع، حد التحول إلى حقيقة، وهي المصطنع الذي جرد الرمز من كل ثناياه الدلالية حتى أضحت الصورة، بمطلقية معناها، لا تدل إلا على وهمٍ اصطنع لنفسه التمثيل الرسمي للحقيقة مع كونه لا يرتبط من قريب أو بعيد بها. تلك حال ما فوق الواقع لا علوا، بل إيهاما. إنها حال الواقعية المفرطة.

من اهم اعماله:

1. نظام الاشياء
2. مجتمع الاستهلاك: الاساطير والبنى.
3. الاصطناع والمصطنع.
4. مرآة الانتاج.
5. روح الارهاب
6. الاشياء الفريدة
7. وهم النهاية.
8. التبدل الرمزي والموت.
9. الاغلبية الصامتة.

ويتخذ بودريار مما قدمه ماركس من طروحات في القيمة وتصنيفاها مرجعا للتحليل والنقد والإضافة، سنلحظه تبعا، كما يرفق بجذره الفكري جل مصادر السميائيات وأعمال مابعد الحداثيين في التشكيك والزعزعة لمقولات الحداثة الراسخة والوحدوية- الشمولية؛ لذلك نجده يبحث في الهامش والمخفي والمعاد إنتاجه بصورة إصمات (اقصد بالاصمات عملية القمع لصوت الحقيقة) الواقع= الحقيقة.

إنها الإنموذج الذي يختزل باصطناعه كل معاني الحقيقة التي هي في حالها غائبة، أو مرآوية لمرايا كثر، ويشكل هذا الخطاب البودرياري عن الوضع المعاصر في حال مابعد الحداثية، وصفاً للوضع الذي أنتج هيمنة إعلامية ورقمية بأبعاد فوق واقعية، وسلطة شمولية ودعائية، وهنا تتبدى السميولاكرا على البراكسيس السياسي، فهنالك نظام شمولي يعمل بوصفه محركا وخلفية لما ينتج من عصر استهلاكي وصوري؛ يتصف بالذوبان في العلامة، والاستنزاف للحقائق باداوات الإعلام. كما أنها تنعكس على ممارسة قمعية أخرى تتمثل في التحكم في ثقافات ورموز الآخر المعولَم، وصهرها وتذويبها في ثقافة صانعي قرارات العولمة وفي لغة رمزية واصطناعية تحطم الاختلاف والمغايرة لصالح وحدة قسرية ووهمية[1]، هذا ما

1 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، لبنان والمغرب، ط1، 2002، ص 212.

يجعل مشروع العنف، بادئاً بالعولمة، ومردودا بالإرهاب، ملاصقا لطبيعة التعامل الهوياتي اليوم.

سأحاول تصفيف خطاب بودريار بما يتيح نوعا من التشخيص لعطالة الواقع الغائب- المعنى، وصولا إلى ما ينتجه (بودريار) من حلول، قد تخرجه من دائرة الكآبة وسمة العدمية (بمعناها التقليدي) التي وسم بها هو ومشروعه النقدي.

مابعد الحداثية والواقعية المفرطة،

أو واقعية فوق الواقع Hyperreality:

يسم بودريار الوضع الحالي/مابعد الحداثي (ثقافة ومشروعا وزمنا) بالحال الواقعي المفرط، انه حال تشبع النظر بالصورة، وضياع المعنى وتجرد الرمز- الدال على مدلوله، ضياع بإفراط في كل شيء، لذلك نجده يطرد كل المقولات المنادية بامتلاك الحقيقة إذ يرى أن الحقيقة ولت مثلما ولى العقل التنويري، أو ما شابهه من أفكار بائدة، وان الواقع اليوم مشروط بكليته برقصة الصور الزائفة المتكاثرة، أو مؤثرات الواقع،... والأفضل لنا من الآن فصاعدا أن نعقد سلاماً مع واقع مايدعى بالوضع مابعد الحداثي بدلا من التعلق بأنماط بالية من خطاب قول الحقيقة الذي بات لا يملك أية مصداقية إجرائية (خطابية أو دلالية)[1]، بذلك فهو ينتج خطابا مناقضا وناقدا لمقول الحداثة، فالمجتمع الحداثي ينطبع- حسب بودريار- بظهور الفرد كمكانة ووعي مستقل، له أزماته الشخصية ومصالحه الخاصة، بل لاوعيه أيضاً واستلابه المعاصر هذا العقل الحداثي وقد تحول من مركزيته إلى ضياعه وسط الاستلابات المتكررة ولاسيما مع نتاج التقنية وكذلك فقدانه لهويته بسبب التنظيمات والمؤسسات وشبكات الاتصال والتلفزة؛ لذلك نجده يلجأ إلى منظومة من التعبير بوساطة الأشياء ورمزياتها، انه يعمل على إنتاج حقيقته رمزيا.[2]

1 كريستوفر نوريس، نظرية لانقدية، ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ترجمة عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1999، ص 14.

2 جان بودريار، الحداثة، ترجمة محمد سبيلا، ضمن كتاب، الحداثة الفلسفية (نصوص مختارة)، ترجمة وإعداد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، شبكة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 235.

هنا يتبين مدى تشخيص بودريار لغياب المعنى في الحداثوي لينتقل إلى توصيف واقعنا بما بعد الحداثي مشخصا حاله بالحافة بدل تعبيرات الهامش، والحافة هي المكان المخصص لعمليات مابعد الحداثي إذ يعد موقعا أكثر حركية ولا يتسم بجدل المركز وضده، فهو خطاب ما يقع على حدود الواقع والاعتقاد.[1] لذلك يصح القول بنهاية كل مركزيات الحقيقة؛ إنها الحياة على الحد أو بالكثير هي الهامش.

يستمر بودريار في الجدل بأن الحداثة (الحداثية) modernism كعصر تاريخي قد انتهت بنزاعاتها السياسية والانتفاضات، وبدعها وثوراتها وحكمها الذاتي وموضوعها الإبداعي وخرافاتها في التقدم والديمقراطية والتنوير وغير ذلك. تلك الخرافات والأفكار الرائدة، كما يدعي بودريار، قد استنزفت ولذا فان عصر ما بعد الحداثة أصبح يحمل معاني وجود الأوساط الانتخابية المبتذلة والتقوقع وإعادة التدوير الأبدية واللامعنى.[2]

يقول بودريار: بإمكاننا أن نحلم بتطابق سعيد بين الفكرة والواقع، كما حدث مع الأنوار والحداثة خلال الفترة الذهبية للفكر النقدي، لكن هذا الأخير انتهى في جوهره، كما انتهت العلاقة المثالية بين المفهوم والواقع، إذ تم مجاوزتها تحت ضغط تقني ومعرفي هائل لصالح استقلالية الافتراضي، الذي تخلص من الواقع وانطوى على ذاته، وتحول إلى إستراتيجية هذيانية لانهائية[3]، وتشكل الصورة المختزلة للواقع دالا لوضع مابعد الحداثة، والتي يغيب معها المرجع وينضب، لكثرة ورود حوضه بالسلب، حينها ترتاح الصورة المزيفة لرؤيتها موت المرجع، وموت المدلول الواقعي. حينها يتبين الفراق الكبير بين الفكر والواقع، فلا تطابق بينهما.

فالصورة تستهلك الحدث! بمعنى أنها تمتصه وتبذله للاستهلاك، ومما لاشك فيه أنها تكسبه تأثيرا غير مسبوق إلى الآن،... وبدل أن يكون الواقع ماثلاً اولاً، ثم

---

1 ليندا هتشون، سياسة مابعد الحداثية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 243-244.

2 Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, International Journal of Baudrillard Studies, Volume 3, Number 1 (January 2006), p. 25.

3 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ترجمة منير الحجوجي واحمد القصوار، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006، ص 14.

تنضاف إليه رعشة الصورة، تكون الصورة ماثلة أولاً، ثم تنضاف إليهـــا رعشـــة الواقع[1]، نعم يصبح الواقع صوري أو الصورة واقعا، بحيث تستنـــزف كل دلائـــل الواقع الأصل لغيابه بسبب كثرة النسخ والصور المنبثقة عنه.

كل شيء نراه اليوم هو واقع مفرط، أي انه فوق الواقع بكثير حد انـــــزياح المعنى، فالصورة أصبحت قرينة للمعنى ومحتوية له، بل ومختزلة له كـــذلك، وهـــذا رهان قاسي لحياتنا، فقد تمكن الرمز من أن يؤدي إلى عمق المعنى، أن يتمكن رمـــز من التبادل مع المعنى، وان يكون هناك مايؤدي دور الضامن- الله طبعا، بالتأكيـــد. ولكن ماذا لو أن الله ذاته قابل للاصطناع [أي أن الضامن نفسه صورة مزيفة]؟... حينذاك، يصبح النظام بأكمله فاقداً للوزن، ولا يعود غير مصنع هائل- لايكـــون وهمياً، بل يكون تمثالاً وصورة، أي غير قابل للمبادلة أبداً مع الواقع، بل يتبادل مع ذاته في دائرة مغلقة، غير منقطعة، حيث مرجعيتها ومحيطها ليسا في أي مكـــان[2]، بهذا المعنى تموت مرجعيات الواقع وتنتهي معايير الحقيقة وكونيتها.

هنا يجب التمييز بين التمثيل والاصطناع فالتمثيل هو إمكانية تخيل الواقع ذهنيا وصنع صورة عنه، بينما الاصطناع هو صورة الصورة مع غياب الأصل- الواقـــع! أي إن رمزية التمثيل ترتبط بالواقع، بينما علاماتية الاصطناع تقتل رمزية التمثيـــل للانتصار لصورة التزييف والانقطاع عن الواقع.

لكن الاصطناع هنا ليس إخفاءا للحقيقة، أبداً، فهو لايرتبط بهـــا! بـــل إن الإخفاء يحمل دلالة التظاهر بعدم امتلاك مانملكه، بينما الاصطناع هـــو التظـــاهر بامتلاك ما لا نملكه، والأول ستكون مرجعيته الحضور بينما الثاني سيكون الغياب مرجعيته[3]، لذلك فالاصطناع هو سطح الظهور، انه قمة العلو والانكشاف والهيمنة كحاضر مع غياب الواقع.

ويتعقب بودريار مرحليات تحول الصورة ودلالتها، ويحصرها في أربع[4]:

1. إنها انعكاس لحقيقة عميقة.

---

1 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، إعداد وترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربـــي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2003، ص 33-34.

2 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 51.

3 المصدر السابق، ص 47-48.

4 المصدر السابق، ص 52.

2. إنها تحجب وتشوه حقيقة عميقة.

3. تحجب غياب الحقيقة العميقة.

4. تكون بلا علاقة مع أي حقيقة، لأنها اصطناع.

وما يلفت الانتباه هنا أن بودريار يدخل معيارية قيمية، علاوة على التاريخية، في كشفه لمرحليات الصورة الآنفة الذكر، فنجده يصف المرحلة الأولى بأنها ماتحمل دلالة الخير، والثانية الشر، والثالثة السحر، بينما الأخيرة تخرج عن ذلك لكونها اصطناع! هنا يتمظهر بيان بودريار على انه تصنيف يخص تطور الوعي وإمكانية حكمه على الصورة، ودلالتها، أي: أن هنالك تطوراً في الزيف كلما تطور العقل التقني، أو الاستلاب من التقنية.

ومما سبق ينكشف لنا حصول نوع من التراتبية في قراءة بودريار لتحولات الفهم للتوهم، أو الاصطناع الحاصل بشأن الواقع وغيابه:

1. إن هنالك فائضاً عن الحاجة في التمييز بين الأصل والصورة.

2. اختفاء التمييز بين الواقعي والحقيقي.

3. السميولاكرا (المصطنع) هي مضاعفات لصور عن الأصل، فهي ليست بعلاقة به.

4. بذلك تنتج أعداداً لا تحصى من الواقع! أي إفراط في الأشياء-الموضوعات، لذلك هي واقعية مفرطة.

هنا نكشف حالنا الانوجادي المزيف-بمعنى هايدغري- فنحن نعيش ضمن أبجديات منطق اصطناعي، لاعلاقة له أبداً بمنطق الواقع، ونظام الأسباب، وهو يحمل مسبقا النموذج- جميع النماذج، ففي قبال أدنى واقعة يظهر النموذج الصوري وكأنه البداية، بل هو البداية، وتظهر الواقعة وكأنها في جريان دائري ومداري من فلك النماذج التي تشكل حقله المغناطيسي.[1]

ما الحل؟ كيف يمكن للإنسان أن يخرج من أزمة استلابه الصورية هذه؟

قد تُتخذ النستولجيا سبيلا للنفاذ، فعندما لا يعود الواقع ماكان عليه، يأخذ الحنين إلى الماضي كل معناه، فنشهد المزايدة في أساطير الأصل، وإمارات الواقع، والمزايدة في خطاب الحقيقة، والموضوعية، والأصالة،... ونشهد إنتاجاً شغوفاً

---

1 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 66.

للواقعي والمرجعي، وهو إنتاج موازٍ لشغف الإنتاج المادي ومتفوق عليـه: هكـذا يبدو الاصطناع في المرحلة التي تعنينا، انه إستراتيجية الواقع (الواقع الجديد، وفوق الواقع) المقترنة في كل مكان بإستراتيجية الردع[1]، لكن الحل، حينـها، سـيغمرنا باستلاب أكثر مما نحن عليه. سيصبح هنالك استلاب من المصـطنع- الحاضـر لا للخروج منه بل للاستلاب بسكون في زمن آخر.

سنرجئ الحل منهجيا تماشيا مع سياق البحث لغرض كشف مخبيات التساؤل أكثر، وذلك لأننا لا نـزال غير قادرين على ابتعاث نموذج المخيال العلمي، الذي سيكون، في مابعد، هو السبيل، والذي يسميه بودريار بالباتافيزياء، فـنحن حـتى على مستوى النظرية منخورين بالسلب، السلب بمعنى الضياع لا الموقف. يقـول بودريار: في كل مكان، وفي أي ميدان: سياسياً كان أو بيولوجياً، أو نفسـياً، أو إعلامياً، حيث لايمكن فيه بقاء التمييز بين قطبين، ندخل في الاصطناع، وبالتالي في التلاعب المطلق، لايكون ذلك بالسلبية [بلا موقف] بل بالخلط بـين الايجابـي والسلبـي)[2]، هذا ما نود الإشارة له؛ إن ضياع معيارية مرتبطة بالواقع يحتم علينـا أن نكون مصطنعين. الموقف يحتاج ازدواج قطبـي، وقيمي، هنا ينكشف الرهان وكأنه مهدوما من الأساس لضياع أصل الفكرة.

تراتبيات المصطنع، أو تطورات السميولاكرا:

لم تكن الصورة وتمثيلها ورمزيتها مأخوذة بنمط واحد، بالطبع، نتيجة لتطور الوعي الإنساني من جهة، وتطور التقنية من جهة أخرى، ولذلك نجد بودريار يقرر وجود ثلاثة تراتبيات- درجات للمصطنع هي[3]:

1. **مصطنع طبيعي**: وهو على علاقة بالطبيعة، وقائم على الصـورة والتقيـد، ومنسجم وتفاؤلي.
2. **مصطنع منتج**: إنتاجي، يقوم على الطاقة والقوة وتجسيدهما بالآلة، وفي كـل نظام الإنتاج.

---

1 المصدر السابق، ص 53.
2 المصدر السابق، ص 87.
3 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، 195.

3. **مصطنع الاصطناع**: وهو القائم على الإعلام، والرقمية والشمولية، والتي تعد ما فوق واقعية، وتهدف إلى التحكم الشامل.

وهذه هي من جهة أخرى مطابقة لمرحليات الصورة التي سبق وان اشرنا لها، وهنا يمكن تلمس إشارة تاريخية، أيضاً، لربط المصطنع الطبيعي بالعصور التقليدية، والمصطنع المنتج بالعصور الحديثة والصناعية، ومصطنع الاصطناع بعصر (زمنية مابعد الحداثة أو المعاصرة.

المجتمع الاستهلاكي ومرحلة الصدمة الكبرى:

من منطق القيمة الثنائي إلى رباعية المنطق:

يكافئ بودريار بين لسانيات سوسير في البناء اللغوي والإحالة الدلالية، ونظرية القيمة لدى ماركس، فيقول: لقد حدد سوسير مستويين داخل اللغة: مستوى تحيل به اللغة على الشيء، ومستوى اختلافي بنيوي، وهو المحدد لقيمة العناصر داخل اللغة. اعتقد أن هنالك تماثلاً مطلقاً بين لسانيات سوسير ونظرية ماركس في الإنتاج: فقيمة الاستعمال تحدد قيمة السلعة داخل الاستهلاك، وقيمة التبادل تحيل على قابلية البضائع للتميز والاختلاف عن بعضها البعض، وتحدد القيمتان بمجمل الاقتصاد السياسي[1]، ويبدأ بودريار نظريته في نقد الاقتصاد السياسي، عبر مراجعة لما قدمه ماركس في منطق القيمة، وحصره بثنائية القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية، ليكشف عن أبعاد أخرى من القيمة تحمل بعدا رمزيا، ثم تحول علاماتي للغة القيمة اليوم.

ويناقش بودريار هذا المنعطف بتقريره ووضعه لأربعة أنواع من المنطق الحاكم لأصول التعامل وهي[2]:

1. منطق الإجراءات العملية، والذي يعتمد فكرة قيمة الاستعمال.
2. منطق التعادل، والذي يقابل قيمة التبادل.
3. منطق تساوي الحدين، وهو الذي يقابل التبادل الرمزي.
4. منطق الاختلاف والذي يعتمد القيمة العلاماتية.

---

1 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 30.

2 جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى مابعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 467-468.

والأول هو منطق المنفعة، بينما الثاني هو منطق السوق، والثالث منطق الهدية، والرابع يتحول إلى منطق الحالة. وهذه المنطقيات هي مراوحة بين الأداة والسلعة والرمز والعلامة.

والقيمة الاستعمالية-حسب ماركس- تقاس طبقا لمنفعتها، وهي مستقلة ومادية لاتتعلق بقيمة العمل المنتج لها أو كيفيته، بل بما يمكن النفع منها، أما القيمة التبادلية فهي نسبية وتتغير باستمرار الزمان والمكان وهي تبدو اعتباطية وذاتية، لذلك نجد فصلا واضحا بين القيمتين.[1] والقيمتين بينهما نوع من التناقض بالرغم من تعلقهما بموضوع واحد هو البضاعة. وبدلا من التعامل السائد بمنطق القيمة التبادلية يجد ماركس انه من الضروري تتبع القيمة الاستعمالية الكامنة خلف تلك القيم التبادلية لها.[2]

هنا يعلن موت منطق الإنتاج. إذ تضع الهيئة البنيوية للقيمة (الآنفة الذكر) ببساطة وبشكل تزامني نهاية لأنظمة الإنتاج والاقتصاد السياسي والتمثيل السياسي والعلاقات السياسية. وبوجود الشيفرة ينهار كل هذا نحو التصنع. وتوخيا للدقة، فلن ينمحي عن الوجود لا الاقتصاد الكلاسيكي ولا الاقتصاد السياسي، فهما يتواجدان بشكل ثانوي يصبح نوعا من المبدأ الخيالي للتثبيط. وهكذا يتبع النمط نفسه كل من الإنتاج الاقتصادي، كما عرفه ماركس، ومنطق التمثيل (الرمزي) كما عرفه دي سوسير: فهما يؤسسان لمبادئ التكافؤ. ويؤسس التكافؤ عملية تبادل منتظمة ومنظمة. فالمال في الوسط الاقتصادي يمثل المبدأ الراسخ للتكافؤ: فلكل شيء ثمن، وذلك الثمن يقارن بشكل مباشر مع ثمن أي شيء آخر، وفي مجال اللغة، أو التمثيل، يمكّن التكافؤ، بين الدال والمدلول أو الإشارة والمشار إليه، المعنى من أن ينتج ويتبادل ويتراكم. فلفظة الشجرة تعني الشيء ذاته سواء نطقها طفل أو خبير بستنة أو شاعر. وبالنتيجة تحصل نهاية الإنتاج بالتزامن مع التحول من التكافؤ المحدد إلى التكافؤ غير المحدد المستمر بالازدياد، بسبب تبادل الإشارات مع بعضها البعض أكثر مما هو الحال مع "الحقيقي" شرط أن لاتعود تتبادل حول الحقيقة، فلا

---

1 كارل ماركس، رأس المال، الكتاب الأول، تطور الإنتاج الرأسمالي، دار اليقظة العربية، دمشق، 1958، ص 54-55.

2 المصدر السابق، ص 72.

دي سوسير ولا ماركس كان له توجس (تطير) من هذا، هذا هو نهاية منطق الإنتاج الماركسي والتمثيلية الممكنة لدي سوسير.[1]

ويذهب بودريار إلى ابعد من ذلك ليبحث في تحولات جديدة في نظام الرأسمال والاستهلاك الجديد، فقد تطورت الرأسمالية لتضيف أبعاداً أخرى للقيمة، كما أسلفنا سابقاً، ومنه يجب أن نفهم معنى الرمزية التي تحمل في ثنايا التعاملات الاجتماعية للقيمة، ويأخذ مثلا على ذلك مفهوم الهبة أو الهدية، فهي من جهة الواهب عبارة عن حالة من الخسارة والضياع، لأنها بدون حساب أو مقابل أو معادلة للإعادة والتعويض، أما من جهة المتلقي فلايمكن أن تقاس قيمة الأشياء نسبة لغيرها من الموضوعات لأنها لاتقع ضمن القيمة المادية والاستعمالية - الاداتية، بل ضمن حيز الفرادة والشخصية، لأنها تحمل معنى التبادل الرمزي، وهنا بتصور بودريار يعد تقديم الهدايا واستقبالها جزء مما نعتقده من روح الحقيقة، وهو كذلك يمثل تسديد ضربة للأنساق المهيمنة والمنظمة والمشفرة لحياتنا[2]، هنا يتبين منطق الرمز. يتبقى أن نفهم منطق العلامة لديه، وهو ما يحكم عالمنا المعاصر ويحوله إلى زيف وخنوع وذوبان في السميولاكرا. فما هو جوهري في الموضوع القيمي اليوم هو قدرته على الدلالة، أو على حالة/وضع، فالأشياء لاتستهلك، في مجتمعنا المصطنع- المستهلك، ببساطة وإنما يتم إنتاجها أصلا لمتطلبات الدلالة على حالة معينة، وأكثر من كونها تلبية لحاجة، لذلك هي تصبح علامات تاركة وراءها عالم الضرورة والاحتياج.[3] أي حالة أو وضع يعيشه الإنسان بحريته أو رغما عنه تستلزم إنتاجا معينا من السلع وذلك يجعل منطقها يخرج عن إرادته وحاجته ويتحول إلى مايتعلق بشفرة النظام المهيمن ووسائل الدعاية والإعلان التي تفرض تلك النوعية من الاستهلاك.

لذلك تعد مساهمة بودريار في تقديم رؤية للاستهلاك بوصفه علاقة ونظام علاماتي، مساهمة ملحوظة، وتغيير في مسار فهم الوضع مابعد الحداثي، على انه

1 William Pawlett, Jean Baudrillard, Against Banality, by Routledge, London and New York, 2007, pp. 40-41

2 ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ترجمة لحسن احمامة، دار الحوار، سوريا، ط2، 2009، ص 261.

3 جون ليشته، خمسون مفكرا أساسياً معاصرا، من البنيوية إلى مابعد الحداثة، 468.

يحمل ثقافة صورية وانتقالية وعبثية وزائلة، لذلك حولت دراسة بودريار الاهتمام والحصر الاقتصادي من المنتج إلى مجمعات الاستهلاك وأماكن التسوق.[1]

وتوتاليتارية النظام- القائم (أيديولوجياً وسياسياً واقتصادياً) تقوم بمهمة تدميرية على هيئة قياس وتشفير وتنظيم لكل علاقات التبادل بين البشر حتى الجنسانية والتسالي أصبحت موضوعا للتقنين والتنظيم حد الإفراط، وهكذا يتبين انتقال الاقتصاديات الرأسمالية من بضاعة- الشكل إلى علامة- الشكل[2]، الصورة والعلامة هي المعيار الزائف للحاجة اليوم. كل ثقافتنا هي الآن تنزلق من ألعاب التنافس والتعبير إلى ألعاب المصادفة والدوار. فاللايقين حتى في العمق يدفعنا إلى التكاثر المفرط المدوخ للخواص الشكلية وتاليا يدفعنا إلى شكل الانذهال. فالانذهال هو هذه الخاصية الخاصة لكل جسد يحوم حول ذاته إلى درجة فقدان المعنى والذي يتألق بالتالي في شكله الخالص والفارغ. الموضة هي انذهال الجميل: ماهي إلا شكل محض فارغ لاستيطيقا موهومة. فالتمظهر هو انذهال الواقع: ما عليكم إلا أن تشاهدوا التلفاز: فكل الأحداث الواقعية تتابع فيه ضمن علاقة انذهالية تماما أي ضمن السمات المدوخة والمقولبة، اللاواقعية والمتواترة التي يتيح اطرادها الخرق والمتصل واللامنقطع. فالمنذهل هو الشيء الذي تقع عليه وسائل الدعاية هو المستهلك في الدعاية، الاستغراق الدعاوي- انه تحويم قيمة الاستعمال وقيمة التبادل إلى درجة الإلغاء في الشكل الخالص والفارغ لعلامة الصنع[3]. هكذا يحصر بودريار صفة المستهلك والقيمة بدوافع وردود فعل انذهالية، إن الانذهال هو سبب تقمصنا لدور استهلاكي لاعلاقة له ببعد جمالي أو واقعي يسوغه بقدر ما للسميولاكرا الإعلانية كل ذلك.

كل التحولات السابقة، من منظور بودريار، إنما هي متعلقة بتبديل جلد الرأسمالية لنفسها، عبر تطور حساباتها وهيمنتها، فقد غيرت قيمة جميع الأشياء إلى

---

1 ألان وارد، الاستهلاك، ضمن كتاب طوني بينيت وآخرون (تحرير)، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص 77.

2 ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 259.

3 جان بودريار، صدمة النص من كتاب الاستراتيجيات المحتومة، ترجمة مركز الإنماء القومي- العرب والفكر العالمي العدد التاسع، ص 119.

تبادلية لكن بصورة علاماتية، وعكست العلاقة بين الشيء وقيمته،[1] ففي الاقتصاديات الكلاسيكية للرأسمالية نفسها كانت قيمة الأشياء تلعب دورا في تحديد القيمة التبادلية، إلا انه مع منطق العلامات أصبحت العلامة هي من يحدد تلك القيمة، لذلك تصبح محاكاة القيم التبادلية بمنظورها التقليدي -على أنها من يحكم أسس التعامل- عبارة عن وهم، لاختفاء موضوعها أصلاً، يقول بودريار: إن الموضوع الامبريقي المسلم باحتمال حدوثه في شكل أو لون أو مادة أو وظيفة أو خطاب.. أسطورة،... انه لاشيء، وإنما أنواع مختلفة من العلاقات والاهميات التي تلتقي وتتعارض وتلتف حوله[2]، هذا هو مايصادف وعي الإنسان المعاصر، انه صدمة كبرى بضياع مايعول عليه ضياع الحقيقة. لذلك يكون منطق صورة-السلعة بمثابة استقصاء في فيضان الصور، نتيجة للتطور الهائل للرأسمالية.

يتبين مماسبق ذكره، أن هنالك منعطفاً بودريارياً، يشير وبوضوح إلى انحراف مثالي عن نظرية ماركس، والانتقال من التأكيد على الإنتاج إلى التأكيد على إعادة الإنتاج، ومضاعفة لانهاية لها للرموز، والصور، والتصنعات، من خلال وسائل الإعلام التي تمحو التمييز بين الخيال والواقع، أو بين الصورة والواقع،... والإنتاج المتزايد للرموز وإعادة إنتاج الصور والتصنعات يؤدي إلى افتقاد المعنى الثابت، واستطيقية الواقع[3]، ولذلك نجد أن ثقافة الاستهلاك هي النتيجة المتحتمة للاقتصاد المعلوم والمعلن والإعلامي- المصطنع، وتأتي هذه الثقافة لتؤكد على البعد الثقافي-الرمزي للاقتصاد، أو التركيز على اقتصاد السلع الثقافية. والأخيرة بدورها لاتحمل معنى واقعي بل هي صورة على صورة، وهنا ينبثق ما يسميه بودريار بعصر التضليل، وينفتح بإستراتيجية مرونة وقابلية إن تأخذ الناصر والأشياء (الصورية غالباً) مكان بعضه البعض، وحتى العناصر التي كانت في يوم ما متعارضة ومتناقضة

---

1 انابيل موني وبيستي ايفانز (تحرير)، العولمة، المفاهيم الأساسية، ترجمة آسيا دسوقي ومراجعة سمير كرم وزينب ساق الله، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2009، ص 313.

2 Jean Baudrillard, For a Critique of Political Economy of the Sign, trans. Charles Levin, 1981, ST Louis, telos Press, p. 155.

نقلا عن ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 255-256.

3 مايك فيذرستون، ثقافة الاستهلاك وما بعد الحداثة، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، 2010، ص 62.

تصبح مع شكل النظام الجديد قابلة لان تتلاءم وتتوافق، إنها بداية النهاية لكل القيم والمعايير الإنسانية، من اجل قيام نظام الصور والدلائل، لقد أصبح كل شيء قائما على سياسة التحييد واللاقيمة، وهذه هي الفوضى الكبرى، اليوم، لرأس المال.[1]

الميديالاكرا والهيمنة السلطوية، السياسي الغائب- الحاضر:

تأسيساً على ماسبق، يرتبط الواقع المفرط دلاليا بما تعبر عنه الاصطناعات المنتجَة تحت هيمنة الرأسمالية المعلوماتية، وذلك لأن العروض الإعلامية قد أصبحت ذات حقيقة أكثر من الواقع نفسه، وأكثر من الأحداث التي تحكيها أو تصورها.[2] ويخلص بودريار إلى أن تغلغل وسائل الاتصال الجماهيرية في حياتنا في كل مكان منها، إنما يخلق عالما من الواقع المفرط الذي يتكون من اختلاط أنماط السلوك البشري من جهة، والصور الإعلامية من جهة أخرى،[3] ليتألف واقعا افتراضياً خليطا ومتداخلا يكتسب معانيه ودلالاته من صور ومشاهد أخرى ومكررة فوق- فوق الواقع. ويقدم بودريار فرضيات ثلاث حول دور الإعلام، وإمكانياته[4]:

1. إما أن ينتج الإعلام المعنى، لكنه يخسر خسارة حادة في الدلالة، وخسارة في المعنى، وهنا لا حل إلا بإعادة إنتاجه على مستوى القاعدة لغرض استبدال ما فشل من وسائله.
2. أو انه ليس للإعلام علاقة بالدلالة، ولا ارتباط له بالمعنى بحد ذاته، إذ انه ليس إلا مجرد وسيلة أو وسيط تقني يوصل الخطاب ولا ينطوي على غائية في المعنى.
3. أو انه على العكس من ذلك فأنه يتلازم ضروريا بالمعنى، بل انه مدمرٌ ومزيلٌ له ولدلالته.

والفرضية الأخيرة هي الأقرب لبودريار، إذ إنه يرى أن الإعلام يسرِّع في إنتاج المعنى، بل وفائض في القيمة للمعنى، كما هو فائض القيمة في الاقتصاد الناتج

---

1 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 31

2 انابيل موني وبيستي ايفانز (تحرير)، العولمة، المفاهيم الأساسية، ص 312-313.

3 أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية) ترجمة فائز الصَّيَّاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 513.

4 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 147-148.

عن التداول المسرّع لرأسمال، كما إن الإعلام يلتهم مضامينه- نفسه، القائمة على البعد التواصلي والاجتماعي[1]، ويستبدل ذلك بهيمنة جماهيرية*.

إن الضربة القاسية التي تواجه المجتمع بقيمه الترابطية والتواصلية، هي بتحويله إلى جمع هلامي اسمه الجمهور، والإعلام هو من يقوم بهذه المهمة البشعة، ولذلك نجد أنفسنا أمام سلطة هذا النظام وكأننا عاجزون من طرف، وثورويون من جهة أخرى!

وتسيطر الإعلاميات (الوسائل) على عقلية الإنسان المستلب اليوم لتحول لديه كل ماله معنى تاريخي وسياسية واجتماعي إلى صورة فوق الصورة حاملة دلالات مبتذلة لتشكل بجانبها الآخر فهما مهولا عن أشياء لاواقع لها، فهي تعمل باتجاهين: إهمالي وتهويلي.

لذلك تبدو منهجية بودريار ساعية إلى تقليص أهمية أحداث معقدة (ومصطنعة) مثل الحروب إلى حيزها الحقيقي في اطر التصنع والوهم والواقع المفرط كما إنها (المنهجية البودريارية) تلقي الضوء على البعد الإضافي، عالي التقنية، للأحداث الإعلامية[2]، فتكشف مستويات الخداع التي لحقت بنا. يقول بودريار: نحن إزاء هذا النظام في وضع مزدوج، وعصي على الحل، ارتباط مزدوج، تماماً مثل الأطفال إزاء متطلبات البالغين. إن المطلوب منهم، في الآن نفسه، أن يتكونوا كذوات مستقلة ومسؤولين أحرار وواعين؛ وان يتكونوا كمواضيع خاضعة وبلا فعالية ومطيعين وامتثاليين... وفي إزاء متطلب مزدوج، نراه (الطفل والمراهق تجاه العائلة- الإنسان تجاه السلطة) يرد بإستراتيجية مزدوجة، ففي إزاء متطلب جعله موضوعا يرد باستخدام كل ممارسات العصيان والتمرد والتحرر، باختصار، كل المطالبة بان يكون ذاتاً. وهو بإزاء متطلب جعله ذاتاً يبذل مقاومة بنفس عناد

---

1 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 150-151.

* **الجماهير (عند بودريار)**: هي وزن مادي عاطل يمتص كل شيء، ولا يستجيب لأي شيء. ولقد بات الاستهلاك بالنسبة له مجرد لعب، والسياسة مجرد عرض، إذ بإمطارها من وسائل الإعلام الجماهيرية، لم تعد تتعامل مع العلامات كعلامات رامزة لأي شيء ذي معنى.(ينظر، ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 263).

2 Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

وفعالية مقاومة-موضوع، أي بالعكس تماما: صبيانية، امتثالية فائقة، تبعية مطلقة، سلبية، بلادة[1]. هذا يحولنا إلى البحث في سياق السميولاكرا مجتمعيا، أي المجتمع المصنع، وكيفية تفاعلاته.

مجتمع المشهد* وغياب الفاعلية السياسية:

يبدو المجتمع المستهلك- المشهد- المصطنع- الجماهيري، حاملا كفنه بيده، انه مجتمع مشارف على الموت، هكذا يريد أن يصوِّر لنا بودريار واقع المجتمعات المعاصرة، أو مجتمعات مابعد الحداثية. فهي مجتمعات نُخرت من قبل فيض وكم هائل من صور استهلاك بمواد إعلان وسلطوية إعلامية، حولته إلى خاضع ومستلم ومشاهد. وكأنما الحياة تعرض أمامهم وهم يبدون رأيهم من بعيد لا بقصد التأثير بل، لأنهم متأثرون.

إن اختزال المجتمع أو رده إلى جماهير رغوية، ترفض التثبت والبحث عن الحقيقة، والتأمل والتفكير في السلطات المهيمنة الإعلامية وما تقوم به من خداع واصطناع لواقعهم المكرر حد الضياع، كل هذا يؤدي إلى جعله كتلة هلامية غير قادرة على التأثير، بل ولايمكن أن تؤثر.

وهذه المجتمعات لاتكتفي باختزال الواقع والحاضر وتضييعه بقصور منها، بل تتعدى بسبب إيهامها المستمر من قبل وسائل الإعلام إلى أن تختزل نصوص التاريخ وحقائقه إلى سميولاكرا تحمل معنى- فوق المعنى، كما في دراسة ماضٍ مؤلم؛ فمعنى التاريخ لايمثل في ما يؤلم أكثر منه فيما نقول عنه انه مؤلم، ذلك لأننا لانستطيع الإمساك بالحقيقة التاريخية، لبعدنا الزمني، وبالرغم من ذلك تجدنا مصممين على إضفاء معنى على ذلك الألم بالقول.[2] من هنا يصبح الموقف المجتمعي ذائبا في تشتت

---

1 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 155.

* **المشهد Spectacle**: تمثل الكلمة اختصاراً غامضاً لمجتمع تهيمن عليه وسائل الإعلام، والأجهزة الالكترونية، لاسيما الأفلام والتلفاز، التي غالباً ماتحمل ففي طياتها ثقافة المستهلك، ويتم فيها تحييد الأفراد سياسياً بحيث يتحولون إلى مشاهدين دائميين. (ينظر: جونثان كراري، المشهد، ضمن كتاب طوني بينيت وآخرون (تحرير)، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ص 627).

2 ليندا هتشون، سياسة مابعد الحداثية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 188.

جماهيري، تتفتت فيه التضامنية، وتنتهي فيه مقولات الإرادة أو الرأي العام وأفكار مثل الأمة والهوية عبارة عن مناخ صوري.

لذلك نجدنا أمام اعتراف بأحقية مقول بودريار بأن الرأي العام (أو مايمكن أن يسمى كذلك) يمكن أن يحرف عن مساره لدرجة يفقد معها صلته بقضايا وأحداث العالم الحقيقي، ولذلك فمن الصعب الهروب من استنتاجه الساخر بأنه ما من احد يمكن أن يدعي المعرفة خارج إطار ما يقدم عبر الآلة الرسمية للرقابة والتضليل الإعلامي المنسق حكوميا[1]، وهو ما يجعلنا، حينما ننظر بمنظار بودريار، نعتقد أن مناقشة ما يحصل على المستوى السياسي والعالمي، وكما تظهره وسائل الإعلام وتهيمن به علينا، خارج معيارية الحقيقة والزيف، لان العكس يقودنا إلى غباء أخلاقي وفكري وفشل في إدراك حقيقة أن كل ما يبث عبارة عن زيف،[2] والعمل بمقتضى المعيارية للتي ينقدها بودريار تعد من أعظم الحماقات لأنها تقودنا إلى التفكير بحسب إستراتيجية من يرغب في الحفاظ على التميز والسيطرة الإيديولوجية القابعة خلف المنتج للنص الصوري، وهو برمته زائف.

التلفزيون- التقنية والبورنوغرافيا:

تشكل أدوات التقنية بمجملها وسيلة طيعة بيد السياسي. فرضية صائبة تأخذ تسويغها في ذلك مما استطاعت أن تؤديه وسائل الإعلام بوساطتها (التلفزيون مثلاً) لتؤدي دوراً عجزت عن تأديته كثير من وسائط السياسي من الصحافة والملتقيات، والفضاءات الحوارية، بل والمسابقات السياسية لتشكيل أي وعي سياسي للجمهور.

وأخذت هذه التقنية- من اجل سياسة الموضوع الصوري/المصطنع إلى حد التحييد السياسي- بالبحث عن الذروة الجنسية والإباحية (الصورية) كطبيعة تأثيرية على المتلقي، وهذا مايحول الفكر المعاصر من الواقع واللوغوس إلى الصورة

1 كريستوفر نوريس، نظرية لانقدية، ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخليج، ترجمة عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1999، ص 24-25.

2 المصدر السابق، ص 277.

والايروس، وبمعية هذه السيطرة الشبقية، ينذرنا بودريار بنهاية اللذة المرافقة للعمل الجنسي، لأنه وصل حده بإشباع الصور، فلقد انتهى زمن المواضع الشبقية، فأصبح كل شيء ثقباً لتفريغ المنعكس...(كما في التعذيب التلقيني البدائي، المختلف عندنا) إن كل الجسد أصبح رمزاً يقدم نفسه ليتبادل رموز الجسد، فالجسد والتقنية يعكسان الواحد في الآخر رموزه الشغوفة. تجريد شهواني وهندسة[1]، لذلك لاتعود التقنية هي تلك الأداة- للإنسان، أو الوسيط النفعي له، بل أصبحت حاملة ومصنعة للرمز، رمز مؤثر على الجسد والفكر، بل أحالها بودريار إلى كونها وسيلة لتفكيك الجسد وهي مجردة عن أي بعد وظيفي، بل هي استمرارية لعملية الموت في تقطيع أوصال الجسد وضياع الذات- اغترابها، فهي تقوم بمهمة إشباع الجسد بالجراح الرمزية، لأنه أصبح غير قادر عن الانفكاك من انتهاكات وعنف التكنولوجيا[2]، هكذا يصبح الإنسان في غربة جديدة غربة بلاوعي، أو غربة ممتعة صوريا، أو قل غربة شبقية لاتتيح مجالا للخلاص، للملاء اللذوي الذي ترافقه عمليات الهيمنة، وتأسيساً على ذلك، يتحول الإنسان إلى آلة من نوع فريد، آلة للافتراضي كما يحلو لبودريار أن يصفه، يقول: لا تنتج الآلات سوى الآلات. وهذا ما يؤكده تطور تكنولوجيات الافتراضي. إذ يفضي التقدم في المكننة إلى تذويب التمييز بين الإنسان والآلة. ولربما لم يعد الإنسان إلا الواقع الافتراضي للآلة، وهذا ماتشير إليه الشاشة واستراتيجياتها[3]، فهو نوع من الاستلاب عبر فرض الإقامة الجبرية أمام الشاشة، بهذا الشكل، يتحول المشاهدون، حيث يعيشون ثورتهم كسفر داخل إستراتيجية الصور، أي إنهم يتحولون إلى سائحين داخل قصة افتراضية[4]، وينبثق الإشكال السياسي للافتراضي وهيمنته عبر البحث في دلالته الذاتية، أي في معنى الافتراضي وطبيعته، وكيف يعمل وماذا يعمل؟

لذلك نجد بودريار واعيا بهذه الخطورة وترافقها مع السؤال السياسي وجدله، يقول: هل يمكن اعتبار الصورة التي لاتحيل إلا إلى ذاتها، صورة؟

1 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 185.
2 ينظر، المصدر السابق، ص 183.
3 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 70.
4 المصدر السابق، ص 46.

وبالتالي تجاهلها لذاتها- وهذا مشكل سياسي- عندما تتحول التلفزة إلى فضاء استراتيجي وافتراضي للحدث، فإنها تصبح آلة للتصفية، حيث تتم إبادة الموضوع الواقعي لصالح موضوع افتراضي في قبضة الوسيط الإعلامي[1]، فكل الأحداث الواقعة والجارية لايمكن الحديث عنها أو تمثيلها، بقدر ما أن الصور تنتج أحداثا وتقول عنها، هكذا هي تصطنع مانريده وما لا نريده بإرادتها فقط، لأنها الوسيلة الأمثل لسيطرة الإعلام؛ إن الصورة في النظام الطبيعي لوسائل الإعلام هي الملاذ الخيالي في وجه الحدث، إنها شكل من أشكال الفرار، مؤامرة الحدث. بهذا المعنى، إنها عنف خُلق للحدث[2]، هنا تتضح مديات القسر الأيديولوجي، والمعبأ بالإرادة القهرية السياسية، فهلامية المجتمع وتحويله نحو الضفة الأخرى للحقيقة حيث لايوجد إلا الصورة، يجعل من السلطة قادرة على التحكم أكثر فأكثر ومن النظام عنفا اكبر. وكل ذلك بدعامة الإعلام (ولاسيما التلفزيون)، إلا انه ليس الإعلام الوظيفي المراد له أن يكون حراً وناطقا عن الحقيقة، بل إننا أمام توهم وصناعة وهم، إننا بلغة بودريار أمام مزابل إعلامية.

وسيبدو التاريخ المعاصر بمجمله تاريخ إيهامي، لسلطوية توتاليتارية أتقنت السلب التقني للإنسان، ويقرأ بودريار التاريخ على انه انكشاف الحقيقة التكنولوجية والتي تتحول دائما إلى النقيض، إذ يوظف النظام عناصر أخرى باستمرار وينتج نظاما تكنولوجيا متطورا والذي يصبح بعدها غير حقيقي أو صائب بسبب إسرافه وأوهامه وجلبه عواقب غير متوقعة[3]. هكذا يبدو الواقع وهماً، والحرب لعبة الكترونية، والدافعية السياسية وكأنها ضحك تقني على عقول البشر!

---

1 المصدر السابق، ص 46.

2 جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، تقديم وتعليق إبراهيم محمود، دار الحوار، سوريا، ط1، 2005، ص 55.

3 Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

في الحرب والعولمة والإرهاب.. العنف الرمزي وهشاشة النظام:

1-عن حرب الخليج:

استطاع بودريار بما كتبه بشأن حرب الخليج قبل أن تحصل بأنها لن تحصل، وبعد أن حصلت (صوريا وبشيء من الواقعية المفرطة) وفي مقال آخر له قال بأنها لم تحصل، هاتان المقولتان له، فجرتنا إلى الجدل بشأن شخصه وفكره، وانبرى منها للكلام حول اثر المصطنع في إيهام الناس حول موضوعات صورية لم تقع حقيقة.

يقول بودريار: لم تكن هذه الحرب (حرب الخليج) العسكرية حقيقية. لقد كانت حرباً بهدف التضليل أو تضليلا بهدف الحرب. ومارس الأمريكيون الحرب نفسها على الرأي العام عبر وسائل الرقابة والإعلام[1] لذلك فطالما نحن نعيش مرحلة من أشكال الاصطناع والتوهم السطحي، وهي مرحلة الإشارات التي تفتقر لمحتويات دلالية وواقعية، وحقبة من مؤثرات الواقع الممسرحة في مثل هكذا حالة لابد وان تتمظهر حرب الخليج كحدث مابعد حداثوي وما فوق واقعي بإطلاق[2] ومن ذلك يحكم بودريار على أن اغلب الأحداث الجارية أو التي تسوقها وسائل الإعلام بصوريتها الفائضة عن القيمة بأنها مشككة ومضللة، بل ونحكم بيقينية قطعها لكل الصلات مع الواقع.

وقد شكل الاصطناع النووي وصورة الإعلام لازمة الحرب اللاانسانية التي قد تحصل في أي لحظة هاجس ومسوغ في الوقت نفسه لتشكيل صورة الآخر العنفية، بل وشرعية العنف ضده قبل عنفه المفترض. والحقيقة انه ليس العنف النووي المهدد للنوع البشري هو الذي يشل القطاعات الحيوية للجماعات البشرية، بقدر ما تقوم أساليب الإقناع والردع على تصنّع حرب نووية في الواقع الفوقي وتترجم إلى هواجس وهلوسات حقيقية في الواقع المرجعي[3]، هكذا تبدو المعادلة صنع العدو، وإقصاء الآخر لأنه صورته، وحمل لواء الخلاص والتحرر (المركزي بطبعه)، ذلك ما شكل معنى الحق في الردع على كل ما لم يكن كائناً واقعاً، بل يصنعه الإعلام-

1 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 43.
2 كريستوفر نوريس، نظرية لانقدية، ص 31.
3 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 219.

السياسي، ويستهلكه المشاهد- الخاضع، وبعدها تشكيل موقف انطولوجي وقيمي تجاهه، إنها لعبة وحرب المصطنعات. وذلك ما كانت عليه حرب الخليج.

والنتيجة التي يكشفها بودريار بقراءته للاواقعية حرب الخليج، انه لم يحصل أي ابتهاج بما يسمى بالانتصار. بل إن هنالك هروبا نحو نسيان كل شيء متعلق بها، فلقد كانت حربا بلا نتيجة لكنها بالتأكيد كانت مؤثرة[1].

إن هذا الأسلوب في التحليل، حسب الواقعية المفرطة، يختزن ضوابط تاريخية أكثر تحديدا يمكن أن تحلل كيف يمكن أن تبنى وتوظف عقلانية تكنولوجية وكيف ولماذا يمكن أن تفشل. كما تغطي الاضطراب والاختلال اللذان تجلبهما أمور مثل الأزمات وإعادة تنظيم الرأسمالية العالمية، وتنامي الأصولية والنزاعات الاثنية (العرقية) والإرهاب الدولي والتي برزت كرد فعل للعقلانية العولمية لنظام السوق وانحلال النظام العالمي ثنائي القطب.[2]

2-عن الإرهاب والعولمة:

يأخذ الاركيولوجيون المعاصرون بتنقيبهم عن جذور الإرهاب فيعزوه تارة إلى أصول دينية وأخرى إلى طبيعة بيئة جغرافية أو عرقية، بينما ينعطف بودريار، مخالفا أسلوب البحث الآنف، كعادته عن هذا المسار، معطيا تفسيرا جديدا لظهور الإرهاب وتفاقمه كظاهرة معاصرة. فليس الإرهاب الراهن حفيد تاريخ تقليدي للفوضى وللعدمية وللتعصب، انه معاصر للعولمة. ولكي نحيط بسماته يجب القيام من جديد بتأصيل وجيز لهذه العولمة في علاقاتها مع العام والخاص[3]، فالإرهاب هو صنيعة العولمة أو النظام العالمي الذي اخذ بحمل رسالة الإقصاء والاخصاء للمخالفين، لذلك يمثل الإرهاب لدى بودريار: قوة مضادة حيوية في حالة خصومة مع قوة الموت في النظام، قوة تحدٍ للعولمة منحلة كليا في التداول والتبادل. قوة ذات فرادة لا تقهر. تكون اشد عنفاً كلما بسط النظام هيمنته- حتى مجيء حدث

1 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 44.

2 Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

3 جان بودريار، عنف العالمي، ترجمة بدر الدين عردوكي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 134-135، شتاء 2006، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 42.

الانقطاع على غرار حدث الحادي عشر من أيلول، والذي لا ينهي هذا التضاد، بل يكسبه على الفور بعداً رمزياً[1]، يبحث بودريار عن ماوراء الحدث، ماوراء الأعمال الإرهابية، كيف لها أن تشكل ردعا لقوة ردع عظمى؟ ويفرض لذلك فرضية تتيح فسحة من الباتافيزياء كما يسميها وهي إمكانية التخيل للخروج من قسر الحقيقة وقصرها بما يصطنع لنا، فيقول: إن انهيار الأبراج يمثل الحدث الرمزي الأكبر. تخيل أن هذه الأبراج لم تسقط، أو إن احد البرجين تهاوى: التأثير لن يكون ذاته على الإطلاق. البرهان الدامغ لهشاشة القوة العالمية لن يكون نفسه. فالأبراج التي كانت رمز هذه القوة مازالت تجسدها في نهايتها الكارثية، التي تشبه الانتحار. حين تراءت وهي تتهاوى بذاتها، كان ثمة انطباع وكأنها تنتحر رداً على انتحار الطائرات المنتحرة[2]، هكذا يظهر الحدث رمزا قبل الواقع، كما في استعارته لوضع خريطة للإمبراطورية على كل بقعة من بقع وأشبار أرضها وحينما تنتهي سلطة تلك الإمبراطورية تبدأ الجغرافية بالتغير تبعا لتغير رمز الخريطة! لذلك فان انهيار البرجين في العمل الإرهابي للحادي عشر من أيلول هو انهيار رمزي وهو الذي أدى إلى الانهيار المادي لهما، وليس العكس، كما لو أن القوة التي كانت تعطي معنى لقيامها قد فقدت فجأة كل طاقتها وكل رونقها وقدرتها على الصمود[3]! لذلك فالإرهاب لدى بودريار لا يخلق أو يبتكر جديدا تجاه العلاقات مع النظام العولمي. انه يدفع الأمور إلى حدها الأقصى وإلى ذروتها، ويفاقم حال الأمور ليوصلها إلى وضع من العنف والارتياب[4]، فهو يدفع بالأمور نحو الحد الأقصى حد التلاشي والتفاهة، لأن كل مضاعفة أو تعميم أو انتقال إلى الحد الأقصى للأشياء يجعلها تبدو على تفاهتها، ويحاول الإرهابيون أن يقدموا رمزا لموت القوة العظمى إن وجدت تلك القوة حقيقة، فالقوة هي الأخرى لدى بودريار تعبر عن واقع مفرط من التصنع والتظاهر، لأنها اختفت بدلا من أن تكون حضورا ومهيمنة في الواقع ولهذا يعتقد بودريار أن السياسيين العظماء هم الذين يعرفون إن القوة لم تعد موجودة، وانه

1 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 109.

2 جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، ص 49.

3 المصدر السابق، ص 49.

4 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 109.

لايوجد شيء عدا الاعتبارات المصطنعة لها[1]، وان ما يفعله النظام من خلل في زيادة القوى وميزانها لصالحه سيجعله يحفر قبره بيده لان التصعيد في قوة القوة يثير إرادة تحطيمها[2]. هنا تحول الرمز لأداة إرهابية. لأن الأعمال الإرهابية هي مرآة تعكس، وبالتضخيم، ما يعنِّفهُ النظام، وهي نموذج لعنف رمزي يصعب ردعه، بل ويعكس بمرآويته موت ذلك النظام على الواقع عبر عمليات الانتحار والقتل والتدمير الضدي. وان كل إعلانات إمكانية الردع التي يحكيها السياسيون، في مناسبات ذات علاقة، تبدو وكأنها عاجزة، إلا أنها مفيدة في تسويغ التسلح والعنف والحرب.

إن العنف الذي نشهده اليوم هو عنف رد الفعل، عنف الرمزي الخصوصي مقابل العنف الرمزي والمادي العولمي، هو ضد عنف العالمي الذي هو: عنف يلاحق كل شكل من أشكال السلبية والخصوصية، بما في ذلك هذا الشكل الأقصى من الخصوصية الذي هو الموت نفسه!... عنف يضع نهاية بمعنى ما للعنف نفسه، ويعمل لإقامة عالم متحرر من كل نظام طبيعي، سواء أكان نظام الجسد، أو الجنس، أو الولادة أو الموت، أكثر من العنف يجب أن نتحدث عن الفتك. فهذا العنف جرثومي، انه يعمل بالعدوى، برد فعل متسلسل، وهو يهدم كل حصاناتنا وقدرتنا على المقاومة[3]، والعنف الرمزي هو الإمكان المتاح ضده. انه العنف الذي يصنع التميز[4].

يمثل بودريار باستعارة بورخيس (شعوب المرآة)، ليصف بها العلاقة بين النظام العولمي والشعوب الضد له، فهي تحكي نفي الشعوب المهزومة إلى ماوراء المرايا والتي يجب عليها في الجانب الآخر من المرآة أن تعكس صورة المنتصرين، ولكن ذات يوم يتناقص الشبه اقل فاقل بالمنتصرين، وفي نهاية المطاف يكسر هؤلاء المنفيون المرايا ويشنون هجوماً على إمبراطورية المنتصرين، ويريد بودريار بذلك أن يوصل رسالة مفادها أن الإرهاب هو صنيعة العولمة والنظام الاقصائي العالمي، وعلى

1 جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 2002، ص 206.

2 جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، 50.

3 جان بودريار، عنف العالمي، ترجمة بدر الدين عردوكي، ص 43.

4 جان بودريار وادغار موران، عنف العالم، ص 55.

العالمي أن يقبل برد الفعل الذي جاء على رسالتهم.[1]، ويميز بودريار بين العولمي أو العالمي وبين الكوني وما يحمله من دلائل ايجابية، فهنالك فرق بين مفهومي العالمي (Mondial) والكوني (Universal) كما إن هنالك تشابه خادع فيما بينهما. فالكونية هي ما يخص حقوق الإنسان والحريات والثقافة والديمقراطية. أما العولمة فهي ما يخص التكنولوجيا والاقتصاد والإعلام والسياحة. وتبدو العولمة ذات اتجاه قسري، لاخلاص منه مع حالنا اليوم، بينما تبدو الكونية في طريقها إلى النهاية والتلاشي[2]. هكذا يبدو العولمي بوصفه الجانب السلبي الذي يمثل الشمولية التقنية، والكوني هو البعد الإنساني أو الإنسان الكوني بمشاريعه الاخلاقسياسية.

إن هشاشة النظام العالمي وخوائه هي ما تصنع قوة العمل الإرهابي، لان النظام الشمولي الغربي يحمل هشاشة داخلية وهو بتمركزه عالياً يمثل شبكة واحدة عالمية، وهو بهذه الصورة يزداد تعرضاً للمخاطر، فمن نقطة واحدة يمكن توجيه الضربة إليه وقد تتسبب بانهياره.[3] لذلك وجدنا تماديات الإرهاب تنتفخ حد الانفجار والحدث الأساسي [اليوم] هو إن الإرهابيين قد كفّوا عن الانتحار سدى. وهو إنهم يراهنون بموتهم الخاص على نحو هجومي وفاعل، وفق حدس استراتيجي هو، وببساطة، الحدس هشاشة الخصم الهائلة، وهشاشة نظام بلغ شبه كماله، وهو لذلك معرض للأذى من أي شرارة[4] بهذا لاحصر والتضييق الذي يقوم به الإرهاب تجاه ما يقوم به العالمي من حصر وخنق مقابل تتحول المعادلات التاريخية بمجملها، ويبدو وكأننا أمام انقلاب في جدلية السيد والعبد فالغرب القوي والذي بات متصورا نفسه في منأى عن الموت بسبب الوقايات الأمنية والترسانات العسكرية، أصبح يحتل الموقع الذي كان يحتله العبد، بينما الطرف الضد له ولاسيما الإرهاب والذي يتمتع بحرية التصرف بموته رجاله، وليس بقاؤهم بات هو اليوم من يحتل، رمزياً، موقع السيد[5]، ويخلص بودريار إلى نتيجة مفادها أن العمل الإرهابي هو دائما موجه باتجاه أنظمة العولمة الاقصائية، والنظام العالمي اليوم يخوض صراعات

---

1 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 112-113.
2 جان بودريار، عنف العالمي، ترجمة بدر الدين عردوكي، ص 42.
3 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 20.
4 المصدر السابق، ص 25.
5 المصدر السابق، ص 116.

مع القوى المضادة المنتشرة حيثما كان في قلب النظام العالمي نفسه، وحرب كسرية لكل الخلايا، لكل الخصوصيات التي تتمرد في هيئة أجسام ضدية،... إنها ما يقلق كل نظام عالمي، وكل سيطرة هيمنية، فلو كان الإسلام مسيطراً على العالم لنشط الإرهاب ضد الإسلام[1]. هكذا يتبدى لنا فهم جديد للمنتج الصوري الإعلامي، انه الزيف بامتياز، انه الخديعة الدائمة، انه أداة العالمي للعنف المضاد، بل والعنف الأصل كذلك.

ونتبين من خلال قراءتنا الآنفة أن هنالك مسكوت عنه لدى بودريار في إظهاره لنا المعادلة طبيعية بشكلها الجدلي/التلازمي، ما بين الإرهاب والعولمة، **كأنما هنالك لوغوس عليه أن يعيد الموازنة لحياتنا لذلك تجده يتيح الفرصة لتحطيم أي نظام يخل بالتوازن الكوني!!! هكذا يوحي لنا بودريار في مقابلته للإرهاب بالعولمة. وهذا تناقض مع ما وصفه بودريار بضياع الحقيقة وهيمنة الزيف، بالتالي ضياع المعنى. إن حضور المعنى يستلزم فعل اللوغوس وغيابه يعني نفي الغائية.**

التضليل والانفكاك من هيمنته،

في مشروع الخلاص البودرياري:

أدوات عدة يلجأ لها بودريار في محاولته الخلاص من هيمنة النظام وتضليله: الباتافيزيا والإرهاب الرمزي والعدمية والإفراط حد الانبجاس والفكر الجذري، وكشف الخدائع.

وقد تشكل هذه الوسائل نوعا من التداخل. نعم، فالإرهاب الرمزي قد يكون مرافقا للإفراط ومنتجا للعدمية، وقد تكون العدمية مفضية للإرهاب، وهكذا مع أسلوب كشف الخدائع، وكل ماسبق يحتاج إلى التحرر من هيمنة المصطنع بوساطة الباتافيزياء، والمراد من التنبيه لهذه المحاور هو لغرض الإفادة في صف مشروع للانعتاق والتحرر بمعية نصوص بودريار، لا أن نتصور انه يستعمل التشخيص والنقد والتحليل لغرض المتاهة والتضليل هو الآخر.

إن التضليل هو سيطرة السميولاكرا والميديالاكرا وتحويل الإنسان إلى آلة لواقع الافتراضي، وجسد مثخن بجراحات التقنية وربطه حد الإغراق

---

1 المصدر السابق، ص 23.

بالبورنوغرافيا، ولايتم الانفكاك عن كل ذلك التضليل إلا بتشخيص مصدره وماهيته، إنها:

1. النظام العولمي وسياسته الردعية.
2. النظام الرأسمالي وسياسته الاستهلاكية.
3. النظام الإعلامي وسياسته الزيفية.

هكذا تتضح الصورة أكثر، إنها ثلاثية السياسي والاقتصادي والإعلامي، هذه هي مكبلات الحرية الإنسانية وأدوات خداعه وتضليله، وكأننا أمام نقد جديد للايدولوجيا بالمنهج مابعد الماركسي، لكن لا طبقية هنا بقدر ما نستطيع أن نحاكي ماركس بطبقية فوق الواقع، الواقع وما فوقه، فما فوق الواقع بإفراطه هو الأيديولوجي بلا فكر ايديلولوجي إنها أيديولوجيا الضياع، أيديولوجيا الاستغراق في التيه.

ويشخص بودريار مكامن الخلل في السياسي والأيديولوجي في كونهما فشلا في استيعاب دور الفعل الكتابي والنقد الساخر في المجال العام وإمكانية صنع الرأي المعارض، يقول بودريار: إن مأزق النقد السياسي للخطاب هو انه لا يعير أية أهمية للكتابة وفعلا لكتابة، والقوة الشعرية والساخرة والتلميحية، ولا لإستراتيجية اللعب مع المعنى. ومأزق الأيديولوجي هو في كونه لا يرى أن العالم هو بالذات اختفاء العالم. لا لنقد الأول ولا النقد الثاني قادران على رؤية إن المعنى هو دوماً شقي،... ولكن اللغة دوماً سعيدة حتى وان أحالت على عالم بلا وهم وبلا أمل. هذا بالذات هو تعريف الفكر الجذري: معرفة سعيدة وفهم بلا أمل[1].

وهنا ينبثق الأس الأول لأركان المربع البودرياري في الخلاص، انه الفكر الجذري الذي يحمل مضامين التخلص والتحرر من أفكار النهايات الأيديولوجية، فهو فكر بلا أمل لكنه يبعث السعادة. بلا أمل لأننا أمام إستراتيجية لاتتعلق بكشف الواقع وقراءته ونقده بعد تحليله، إننا أمام زيوفات فلا ينفع ممارسة التكتيك النقدي التقليدي تجاهه، فعلى العكس ((من الفكر النقدي القائم على أساس وجود الوقائع كعالم موضوعي قابل للفهم، يقوم الفكر الجذري على أطروحة وهم

1 جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 16-17.

العالم... إن الفكر الجذري بحث في خواء وهم امتلاك العالم. والأطروحة الجذرية متعلقة دوماً بلا واقعية الوقائع»[1].

وفي خضم هذه المحاولات نشعر بانتصارنا أو موت النظام عبر عمليات أو إعلاميات انهيار الاقتصاد وتهشمه، إلا أن بودريار يقدم نصا أشبه بالتوصية للحذر من الوقوع في تضليل آخر إذ يبدو انه علينا أن نقاوم أيضا بوجه الإغواء العميق الذي يمارسه علينا احتضار الرأسمال، وبوجه إخراج الرأسمال لاحتضاره بالذات، حيث نكون نحن فيه المحتضرين الحقيقيين. إما أن نترك له المبادرة في موته، فذلك يعني أن نترك له كل امتيازات الثورة،... إن حيلة النظام العظيمة هذه، حيلة مصطنع موته، والتي بها يبقينا أحياء وهو يمتص منا كل معرضة ممكنة، لايمكن مواجهتها بغير حيلة امكر منها... وحدها باتافيزياء المصطنع يمكنها إخراجنا من إستراتيجية اصطناع النظام ومأزق الموت حيث يحتجزنا[2]. وبالباتافيزياء ننشئ نوعا من المجال الإنساني في قبال التقني، الإنساني في قبال الافتراضي، والتخيل فوق الواقع هذا قد يحجم دورنا ويحصرنا في خيال الخيال! إلا إن بودريار يلح على هذا المنهج باعتباره الدافع باتجاه سلوك الإفراط لدفع النظام للانبجاس ثم الانفجار والخلاص.

الخلاص هنا قد يبدو تهديميا، تقويضيا، لا يدع لما هو قائم من تسويغ لوجوده، إنها العدمية. نعم **إنها لعدمية ضد النظام، هذا مايرغب به فيلسوفنا، ويصف نفسه بها**: إذا كانت العدمية تعني أن نوجه، لأنظمة الهيمنة البالغة درجة غير محتملة، سهم السخرية والعنف الراديكالي، هذا هو التحدي المطلوب من النظام أن يستجيب له بموته بالذات، في هذه الحال أنا إرهابي وعدمي على المستوى النظري،... فالعنف الرمزي، لا الحقيقي، هو الوسيلة الوحيدة المتبقية لنا[3]، وقد لايتحقق ذلك الانبجاس المطلوب بودرياريا، لأنه من الممكن أن يعي النظام هذه الحيل! فتصبح حينها الأمور عصية على الحل، لان النظام يواجه عدمية الراديكالية الفعالة بعدميته، عدمية التحييد، فالنظام عدمي هنا أيضاً، بمعنى انه قادر على قلب

---

1 المصدر السابق، ص 15.

2 جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 232.

3 المصدر السابق، ص 242-243.

كل شيء في اللامبالاة، بما فيه ما ينكره[1]، يبقى أن نعود حينــها إلى إســتراتيجية الإفراط لأن إن أي تصنيف أو مدلول، وأي نمط للمعنى يمكن تدميره بمجرد رفعــه إلى الدرجة القصوى، مايؤدي إلى جعل أي حقيقة تبتلع معيارها للحقيقــة (كمــا تبتلع بيان الولادة) وتفقد كل معناها[2]، هكذا يدعونا إلى الاستغراق بالاســتهلاك إلى مستوى تفجير النسق الاقتصادي، والتشبه بعمل العنف الرمزي العــالمي حــد خلق رموز عنفية لهدمه، وتتفيه المنتج الإعلامي إلى هامشيته ولا دوره بإفراطنــا في التماهي معه على انه زيف الزيف، وصور الصور.

إنها محاولات في الخلاص، هكذا تبدو استراتيجيات بودريار، إلا أنها تحمل في طياتها الكثير من الإشكالات فهو قد يطلب منا في أكثر من مرة الانصياع لما يجب الانفكاك منه والتحرر من كبته لأفعالنا الحرة والإنسانية، وهــو قــد يســوغ في مضامينه الكثير من أعمال العنف وان كان يركز في أكثر من مرة على الرمزي منها دونما الفعلي.

1 المصدر السابق، ص 243.

2 جان بودريار وآخرون، ذهنية الإرهاب، لماذا يقاتلون بموتهم؟، ص 181.

ريتشارد رورتي

(2007-1931)

ريتشارد رورتي

(2007-1931)

نَحْوَ فَلسَفَةٍ بِلا مَرايا.
أَو في مَعالِمِ البراغماتيَّةِ الجَدِيدَةِ

د. عَلي عَبّود المُحَمَداوي
مُدَرِسُ الفَلسَفَةِ في كُليَّةِ الآدابِ - جامِعَةُ بَغداد

ريتشارد رورتي Richard McKay Rorty: فَيلسوفٌ امريكيٌّ؛ وِلِدَ في نيويورك عام 1931. وُصِفَ بأَنهُ نسبي براغماتي ومابَعد حَداثي، نِسبةً لمواقفهِ الضِّديَّةِ مِنَ النَّزعاتِ التَأسيسةِ، وَأَسهمَتْ في ذلِكَ آراءه بالضدِّ مِنَ التَمثيليِّة والمطابقاتيَّة- المرآويَّة، وَبالضِدِّ مِن كُلِ الفَلسَفاتِ النَسَقيَّةِ. لِذلكَ وُصِفَ مَشروعه بكونه مَشروعاً لفَلسَفة مابَعد **الـ فَلسَفة**: أي مابَعد الفَلسَفاتِ الَّتي تُحاول تَأسيس صَرحٍ نَظري يَعملُ عَلى إيجادِ الحُلولِ المطلَقةِ وَالكَونيَّةِ في تَفسيرِهِ لما كانَ وَماينَبغي أَن يَكون، وتوفي في 2007.

لرورتي مَجموعةً مِنَ الكُتُبِ والدِراساتِ مِن أهمّها:

1. المُنعَطف اللغَوي (إشراف وتحرير).
2. الفلسفةُ ومِرآةُ الطبيعةِ.
3. عَواقِبُ البراغماتيَّة.
4. الفلسفةُ والأَمل الاْجتماعي.
5. العَرَضيّة، السُخرية والتضامن.
6. الموضوعيّة، النــزعة النسبيّة والحقيقة: بحوث فلسفيّة-1.
7. دراسات عَن هايدغر وآخرين: بحوث فَلسَفيّة-2.
8. الحقيقة والتقدم: بحوث فَلسَفيّة-3.
9. الفَلسَفةُ كسياسة ثَقافيّة: بحوث فلسفيّة-4.

يُعَدُّ **رورتي** العَلَمَ الأَبرَزَ لِلفَلْسَفَةِ البراغماتيَّةِ الجَدِيدَةِ New pragmatism، وواحِداً مِنْ أقطاب تيّار مابَعْدِ الحَداثَّةِ Postmodernism، ومِنْ رُوادِ اللّيبراليَّةِ الأمريكيَّةِ وكِبار المُنافِحينَ عَنها. تَأثَّرَ بما جَلَبَتْهُ الفَلسَفاتُ عَلَى المَدى القاريِّ- الأُوربيِّ، فَقفَزَ عَلَى مُستَوَياتِ التَّوصِيْفِ والتَّعْلِيْبِ لِلفَلْسَفَاتِ التَّقليديَّةِ والأَشْخَاصِ المُنضَوينَ تَحْتَ آسمِهَا. لِينفَلِتَ مِن تِلكَ التّصنيفَاتِ ما بَينَ النَزعَاتِ الفَلسَفيَّةِ التَحْلِيْلِيَّةِ الإنجلوسَكسونيَّةِ والنَزعاتِ الفَلسَفيَّةِ الأُوربيَّةِ النَّسَقيَّةِ أو النَقديَّةِ، فَكانَ لهُ حُضور إمتازَ بآستِجلاب الأَدواتِ القاريَّةِ وإستِنهاضِ المَكنُونِ العَمَليِّ الأَمريكيِّ، وبتَوليفَةٍ إعتَدناهَا مِن جُلِّ الفَلاسِفَةِ المُعاصِرين، نَجدُهُ يُقَدِمُ نَفْسَهُ عَلَى أَنَّهُ جِسرٌ تَواصُليٌّ بَينَ الضِّفتَينِ القَارِيَّةِ والأَمريكِيَّةِ. لكِنْ هذهِ المَرّة مِن قَلْبِ أمريكا. وتلكَ مِيزَتُه.

وَمِن تَوفيقيَّتِهِ، الفَلسَفيَّةِ، هذهِ، يَتشَكَلُ **رورتي** بصورَةِ فَيلَسوفٍ أرخَبيليٍّ: يَعمَلُ عَلَى جُزرٍ مَعرفيةٍ مُتعددةٍ مُستَفيداً مما يُلائم نَقْدَه، وآنعِطافُهُ بمَسَارِ العَقْلِ الغَربيِّ، وتَأسيسهِ لِما بَعد الـ "فَلسَفَة" في سَبيلِ فِعلٍ تَفَلسُفيٍّ مُغايرٍ: فَلسَفةٌ لا كَما كانَتْ، بَلْ بما يُمكنُ أَن نَكُونَ عَليهِ، مُتجاوزينَ مُسَلّمات التَعْالي والمفارقةِ والمِيتافِيزيقا. وهنا يفرق رورتي بين الفلسفة Philosophy وبين philosophy ويعمد الى كتابة حرف الـ "P" بالحجم الكبير في اشارته للفلسفات النقسية والتأسيسية والتي ينقضها في سبيل فلسفة خارج اطار القمع التخصصي الحرفي المذهبي التأسيسي؛ وذلك ماسيجعله يعمد الى توسيع نطاق صفة الفيلسوف لتطال حتى مجموعة كبيرة من الكتاب الشعراء والفنانين. وستتضح معالم هذه النزعة تبعا في البحث.

عَمِلَ **رورتي** عَلَى إنجازِ مَسَارٍ نَقدِيٍّ تَهَكُميٍّ: يُقيمُ لِلعَرَضي مَقاماً بالضِدِّ مِنَ الدائِمِ والمستَمرِ، وللخُصوصيِّ مَقَالاً بالضِدِّ مِنَ الكَونيِّ، وللحِوارِ والحِجَاجِ دَوراً بَديلاً عَنْ المقايَسَةِ والمُطابَقَةِ والمرآويَّةِ؛ إنّها مَسارات: تَهذيبيَّةٌ (تَكوينيَّةٌ)* Bildung،

---

* Bildung مُفرَدَةٌ أَلمانيَةُ الأَصلِ، أفادَ مِنها رورتي عَنْ طَريقِ غادَمير، وَهُنالِكَ مَن تَرجَمَها بالتَنشِئَةِ، وَبذلِكَ فَفَلسَفَةُ **رورتي** يُمكنُ وَصفها بالمَنشئة، وقَالَ بذلكَ كلٌ مِن الباحِث مُحَمَد جَديدي، وَزُهير يَعكوبي، وَآخَرين مِنَ الباحِثِين، إلاّ إنّنا نَرى أَنّ التَرجَمة الّتي قَدَمَها حَيدَر حاج إسماعيل في تَرجَمَتهِ لِنَصِ **رورتي "الفَلسَفة وَمِرآة الطَبيعة"** بالتَهذيبيةِ أَكثَر قُرباً، وَتسويغ ذلكَ إنّ التَهذيب لُغَة يُشكِل إحدى مَوارد دَلالات لَفظ الثَقافة، فَالثَقافة هِي تَشذيب وَتَهذيب، وَالمنعَطَف الثَقافي الّذي يُؤكد عَليه رورتي يَقربُ هذا المعنى، بل هي (المفردة) تُشيرُ إلى المعنى الثَقافي والتعليمي في تَرجَمَتِهِ إلى الإنجليزيةِ فَيُقابل

وعَمَلِيّةٌ، وهرمينوطيقيّةٌ، تَعمَلُ عَلى التّعدُدِ واللاتّمركُز. ومِن ذلكَ، نَكشِفُ مَديات: الاستِعارةِ، والتَولِيفِ، والإبداعِ. بَين براغماتيَّة دِيوي، والدّمج بَين مُعطَياتِ التَأويلِ الهايدغري والغاداميري، والحِوار المَقبول لأنجَع الغاياتِ حُصولاً. ودَعَّم رورتي أفكارَهُ الآنفة بتَقسيمِ توماس كُوْن للسائِدِ والثّوري مِنَ العِلمِ، كَما وأفادَ مِنَ الفَلسَفةِ التَحْليْليّةِ ونَقدها. ووُسِمَ شِكلُ التَفلسُفِ الرورتيّ، الآنفِ، مِن كَمالاتِ الذاتيّةِ، وتَشريعاتِ الـ "بينذاتيَّةِ"، بأنَّهُ مَقولاً في إطارِ تَشذيباتِ وتَهذيباتِ للسُلوكِ والفَهْم معَولاً على بُعد التَّخيلِ: وذلكَ هُوَ الإبداع.

المحور الأول:

رورتي: مِنَ الفَلسَفةِ التَحليليّةِ إلى نَقدِها

بَدأ رورتي تَحْليْليّاً؛ وإستَطاعَ أن يُقدِمَ دِراسَاتٍ وبحوثاً وإشرافاً وتَحريراً لمجموعَةٍ مِنَ الأعمالِ في المَجالِ نَفسهِ. إلاّ أنّهُ ما لَبثَ أنْ انعطَفَ عَنْ ذلِكَ المَسارِ نَحوَ الفَلسَفةِ القاريَّةِ (الأوربيّة). وحِينَما كَانَ مُعتَقِداً بالمنجَز التَحْليْليّ اللّغَويّ كانَ قَد كَتبَ مَرةً: «أفهَمُ مِن خِلالِ الفَلسَفةِ اللّغَويَّةِ المفهُومَ الّذِي بحَسبهِ المشاكِلُ الفَلسَفيَّةُ هي مَشاكِلٌ يُمكنُ حَلّها (أو تَذليلَها) إمّا بإعادَةِ تَشكِيلِ اللّغَةِ أو بدِراسَةِ أفضَل للّغَةِ الّتي نَستَخدِمُها اليَوم» [1]، بَل رَأى (وقتها) أنّهُ حَتى جيمس وديوي، وهُما براغماتيين، يَنتظرانِ في آخرِ طابورِ المَسَارِ الّذِي صَنَعَتْهُ الفَلسَفَةُ التّحْليْليَّة. إلاّ أنّهُ لَم يَبقَ عَلى رَأيِهِ هذا فَقدْ تَحوَّلَ صَوبَ البراغماتيَّةِ نابذاً تَصورهُ السابق، بريادَةِ التَحليلِ، نَحو ضَربٍ مِنَ الهَدفِ البراغماتي، بصُحبَةِ فِكرَةِ الأمَلِ والتَّهذِيْب، ونُكرانِ فِكرَةِ التَأسِيساتِ والإختِزالياتِ الّتي عَمِلَتْ عَليها التَحْليْليّة، وذلكَ ما

Education الّتي تَحمِلُ دَلالة التَعليم. وَعَلاوة عَلى ماسَبَق فإنّ لَفظَة "مُنشِئة" قَد تُعيد الأذهان إلى مُربَع التَأسيس فَيُفهَم مِن رورتي أنّهُ يَقوم بمَهَمةِ تَأسيس أُخرى وَهُوَ عكس ذلك، فالأقرب دلالة في اللسان العربي هُوَ التهذيب أو ذلكَ مانرّاه وَسَنَعمَل عَليهِ في دِراستنا هذهِ.

1 Rorty, Richard, (Edited and with an Introd) **the Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method**, Chicago: University of ., p. 31967 Chicago Press.

نَقلاً عَنْ: ديلودال، جيرار، **الفلسفة الامريكية**، ترجمة جورج كتورة والهام الشعراني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 436.

وَجَدَهُ مُصاحِباً لِذَرائِعيَّةِ ديوي في فِكرَةِ الخِبرةِ ومُواجَهَةِ الحَياةِ ومُشكِلاتِها.[1] وَيَقومُ تَحولُهُ هذا، عَنْ مَسَارِ التَحْليْليَّةِ، عَلى قِراءةٍ نَقْدِيَّةٍ ووَصْفِيَّةٍ لوَضْعِها الفَلسَفيِّ اليَومَ، وَالَّتي يُمكنُ إجْمَالُها بالآتي:

1. إنَّ ما يُميِّز التَحْليْليَّةَ أنَّها تَنتَقِلُ مِنَ التأملِ إلى العِلمِ والتَركيز عَلـى التَحليـلِ المَنطِقيّ للجُملِ والعِباراتِ.
2. إنَّ مَفهومَ التَحليلِ المَنطقيّ يَرتد عَلَى ذاتِهِ وذَلكَ يُؤَدي إلى انهيارِهِ وانتِحارِهِ.
3. لَمْ تَستَطِعْ الفَلسَفَةُ التَحْليْليَّةُ الإفَادة مِنَ الحَفْريّاتِ والجينالوجيـا في الدلالَـةِ. كَما أُنتِجَ مَعَ الفَلسَفْاتِ الفَرنسيَّة والألمانيَّة، وذلِكَ قادَ رجالَها إلى الإنكِفـاءِ على قِراءةِ النصوصِ كَما يَجري في الدِراساتِ القانونيَّةِ.
4. إنَّ مَسَارَ التَحْليْليَّةِ هذا دَفَعَها بِإتجاهِ القَطيعَةِ مَعَ الفَلسَفَةِ الأُوْرُبيَّـةِ-القاريَّـةِ، وذلكَ أَدَّى إلى نَفيٍّ وإقصاءِ تَدريسِ هيغل ونيتشه وهايدغر.
5. ولِما سَبَقَ، فإنَّ الفَلسَفَةَ أَكادِيمياً وَجدَتْ نَفسَها مُقيَّدَةً ببيئَتِهـا الأَصـليَّةِ في الإنْسانيَّاتِ وجَدَلية مُشكلةِ اقتِحامِها للعُلومِ الطبيعيَّـةِ أَو خَرقِهـا للعُلـومِ الاَجْتمَاعيَّة الَّتي هيَ اليوم مَوضُوعاً لإختبارها.[2]

وقُرأَتْ المِيزات الآنفة مِن قِبَلْ روري بصُورةٍ جَعلتهُ يَتوجَسُ مِن التَحْليْليَّـةِ، وقُدرَتِها عَلى أَن تُعَدَّ مَسَاراً لِلحَقِيْقَةِ. ذلكَ المَسَار الَّذي سَينقضُهُ، جُملةً، فِيما بَعْد.

رَأى روري إنَّ المُشكِلَ الأَساسَ في الفَلسَفةِ التَحْليْليَّةِ هُوَ أنَّها تُريدُ أَن تُحافظَ عَلَى أَيِّ أَملٍ في سَبيلِ تَحقيقِ عِلميتها، ودِقتِهَا، ومايلزمُ لِكُلِ ذلـكَ. فَوجَـدناها تَعملُ عَلى تَثبيتِ المَفاهيمِ والمَعاني المرجعيَّةِ بالرُغمِ مِنَ التَغييراتِ الاَستِعمَاليَّةِ المُرتبطةِ بِتَعَدُدِ المستَعْمِلينَ وتَغايرِ الأزمِنَةِ. وعَمِلَتْ كَذلِكَ عَلَى تَقعِيدِ بَديهياتٍ تَبقَى سَاذَجَةً بالرَّغمِ مِن كُلِّ التَحوّلاتِ الثَقافيَّةِ. لِذلِكَ عَمِلُوا في سَبيلِ نَقْضِ البُعدِ التَاريخيِّ مِـنْ جهةٍ؛ ونَقَضوا إمكانيَّةِ أَن تَحمُلَ كُلُ القَضَايا مَعنى مِنْ جهَةٍ أُخرى. لأَنَهُم وَجَدُوا أنفَسَهُم مُهدَدين بِخَطرِ نَفيهِم ووَصفهِم بالطِرازِ القَديْمِ، أَي المحَدَدِ في فَترةٍ مُعينـةٍ

---

1. يُنظَر: ديلودال، جيرار، **الفلسفة الامريكية، ص** 436.
2. محمد جديدي، **الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روري**، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ومؤسسة محمد بن راشد الـ مكتوم، ط1، الجزائر ولبنان والامارات، 2008، ص 90.

ويَتصِفُ بِكَونهِ مَحدُود الرؤيةِ. ولأَجلِ كُلِ ذلكَ فإنَ التَحْليْليَّةَ نَظرتْ للمُقدسِ والتَاريخيةِ والذَرائعيةِ بعينِ الإرتياب والشَكِ لأنَّها مِنَ المُمكِنِ أنْ تَفتحَ البابَ أمامَ جَعلِ بَديهياتِها تَحْتَ رَحمةِ التاريخِ؛ والتَاريخُ هُوَ ضِد الإحترافيَّةِ السُكونيَّةِ الَّتي تَسْعَى لَها التَحْليْليَّةُ الأنجلوسَكسونيَّةُ في السُباتِ الأَكاديميِّ وإجتراحِ الموضُوعاتِ ذاتِها.[1]

بناءً عَلى ماسبَق، فرورتي ضِد كُل طُروحات جَعْل الفَلسَفَةِ عِلماً نظامِياً دَقيقاً صارماً وَذلكَ هُوَ مايخرجها عَنْ بُعدِها الإنْسَانيِّ والتَاريخيِّ؛ ولِدَعمِ ماسَبَقَ يَقولُ: «أَنا شَخصيَّاً مُقتَنعٌ بالقُدسِيِّ، بالتَّاريخيِّ، بالذَرائعيِّ، والقَرائنِيِّ. ولا أَعتَقِدُ بأَنَّ هُنالِكَ أَيَّةَ شَذَراتٍ قَليلَةٍ قابلةٍ لِلتَحليلِ تُسَمى "المَفاهيم" و"المَعاني" مِنَ النَوعِ الَّذِي يَتطَلَبُهُ وَصف وَظيفة الفَلاسِفَةِ التَحْليْليين. إنَّ إنْدِفاعي الأول، وبناءً عَلى إبلاغي بلُغزٍ فَلسَفيٍ، كانَ مُحاولةً لِتفكيكِهِ بَدَلاً مِن حَلِّه: إستَطَعتُ بشَكلٍ نَموذجي الشُروطَ الَّتي طُرِحَتْ فيها المَسألة، وأُحاولُ إقتِراح مَجموعَة شُروطٍ جَديدَةٍ، شُروط يَكون فيها اللُغزُ المُفترضُ غَيرَ مُستَقر. رُبما يُفسرُ هذا النَوعَ مِنَ السُلوكِ الحَقيقةَ بأَنّي غالِباً مايَتِمُ تَشخيصي كَأحد فَلاسِفَة "نهايَة الفَلسَفَة" لكِنَني لَمْ أَكُنْ كَذلكَ»[2].

لكنْ هَل نَقَضَ رورتي التَحْليْليَّةَ بصورةٍ قَطعيَّةٍ؟ السُؤال الَّذِي لايُمكِنُ الجَزمُ بالإيجاب عَليهِ؛ لأَنَّهُ لَمْ يَهدِفْ لِتِلكَ الغايَةِ، بَل هَدَفَ إلى إبقاءِ مايُمكِنُ إبقاؤه وفقَ إمكانيته في الصُمُودِ التَسْويغيِّ الإتفاقيِّ عِبرَ المحادَثَةِ، ومَزجِهِ بالقادِمِ القاريِّ-الأوربيِّ، فَيَقولُ: «سَأُحَاولُ أن أُبرهِنَ بأنَّ هؤلاء التَحْليْليين يَستَطيعونَ مُساعَدتَنا بإرجاعِ الفَلسَفَةِ إلى الطَريقِ الرومانطيقيِّ،... ومِن جهةٍ أُخرى، نَستَطيعُ الإنْصِرافَ عَنْ الفِكرةِ القَديمةِ بَأن هُنالِكَ شَيئاً خارج الكائناتِ البَشَريَّةِ لَديهِ سُلطانٌ عَلى المعتَقَداتِ والأفعال الإنسانيَّةِ»[3]، ولِذلكَ جاءَتْ آراءُ رورتي لِتَحكي فاعِلية إستِبدالٍ وتَقويضٍ لما وَرِثَهُ العَقلُ الغَربيِ مِن مُسَلَماتٍ إغريقيَّةٍ. وهذه

---

1 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «الفلسفة التحليليّة والفلسفة التحويليّة»، ترجمة عبد الله راضي حسين، **مجلة الثقافة الاجنبية**، العدد الرابع، 2009، دار الشؤون الثقافية، العراق، ص 88.

2 المصدر نفسه، ص 88-89.

3 المصدر نفسه، ص 90.

الآراء يُرادُ لَها أن تَصبَحَ تَحويليَّة عَمّا سَبَقَها، سَواءٌ أَ أَحبّها الآخـرونَ، أَم لا؟ لِذلكَ فَهُوَ لايَهْدِفُ إلى تَجنُب الفَلسَفَةِ التَحْليْلِيَّةِ بقَدَرِ البَحثِ عَنْ الحاجَـةِ إلى دِراسَةِ عَيِّنَةٍ مُنتَخَبَةٍ مِنَ الفَلاسِفَةِ التَحْليْليينَ بوَصفِهِم جُزءاً مِن تاريخِ العَقْلانيِّـةِ الّتي يَجبُ الإطلاعُ عَليْهَا لِكَشْفِ ٱلتِباسِ الحَقيقَةِ في مَعاييرِهِم اللُغَويَّةِ والتَحققيَّةِ. وبالرَّغمِ مِن شَكِّ **رورتي** في قُدرةِ التَحْليْليةِ عَلى تَقديمِ حَلٍّ للالغازِ الّتي هَـدفَتْ لَحلِها أَو ٱعتَقَدَتْ أنّها حَلّتْهَا، إلاّ إنَّهُ يَراها قَدْ ساعَدَتْ عَلى أن تَتَبوءَ حَيِّـزاً في تَاريخِ الفَلسَفَةِ. وأَنّها كانَتْ وسَتَكون لَحظَة تَحويْليَّة في ذلكَ التَاريخ.[1] أَي أَنّها قَدْ نالَتْ حَظّها مِنَ الإهتِمامِ لَيسَ بسَبَب ما قامتْ بهِ مِن إبهارِ قُرّائِها بوضُوحِها ودِقَتِها كَما أَرادَتْ، وإنّما لأَنَها رَأَتْ إنَّنا نَتَكَلم في حَياتِنا عَنْ العِباراتِ ولَـيسَ عَنْ الأفكارِ. إذ إنّ الأَفكارَ لاتَحملُ جُزئياتِها المَتَفَردة والمُناسِبَة وإنّما العِبـارات هيَ الّتي تَحمِلُ ذلكَ. مّما أدّى إلى تَصورٍ تَحوّليٍّ بالضِدِ مِنَ التَمثيليةِ إذ أَعطَـتْ مَعنى لوجود المعنى في سِياقِ الجُملِ مّما عَطَفَ المسارَ الفَلسَفي نَحوَ نِهايةٍ للتَمثيليَّةِ الّتي ٱعتَمَدَتْ الواقع مَرجعاً والأفكار مُطابَقة، والفَيلَسوف مِـرآوي.[2] فٱعتَقَـدَ **رورتي** أَنَّهُ لاوجُود اليَوم لشيءٍ يُمكنُ نَعتهُ بسِمَةِ الفَلسَفَةِ التَحْليْليَّةِ، ولَمْ يَقصِـدْ بذلكَ الحَطَّ مِن قِيمتِها بقدرِ ماتَصوّرها مَشرُوعَاً قَد تَوارى وخَابَ. فَهـيَ قَـدْ ٱستَنفَدَتْ فِكرَتَها في جَعْلِ الفَلسَفَةِ عَلى طَريقِ العِلْمِ السَليمِ والآمِنِ، وذلكَ بِنَظرهِ أَمرٌ يَستَدعي السُخرية.[3]

ذلكَ الإهتمامُ **الرورتوي** بنَزعِ كُسوةِ المنجَزِ العِلمَويِّ والتَحْليْليّ، أُردِفَ بهَمٍ آخر: هُوَ المَدى الفِكري الّذي سَيطالهُ النَقْدُ **الرورتوي** والّـذي ٱمتَـدَ لِيَشـمِلَ التَأسيسات النَظَريةَ الفَلسَفيَّةَ المذهَبيَّةَ وكُلّ ما يماشي التَمثّل مَنهَجاً، والواقِعيَّة مِعياراً والإبستِمُولوجيا طَبيعَةً للبَحْثِ. فَكتَبَ **رورتي** في نَقْدِ كُلِّ ذلِـكَ، حَـتى وُصِـفَ بالعَدَميَّة.

---

1 يُنظَر: المصدر نفسه، ص 91

2 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، **مجلة العـرب والفكر العالمي**، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركـز الانمـاء القومي، بيروت، ص 87.

3 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ترجمة حيدر حـاج اسماعيـل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 250.

وَقَدْ عَمِلَتْ المذاهِبُ الفَلسَفيَّة، ولاسيَّما المُعاصِرةُ مِنها، عَلى حَصــرِ مَهَمَــةِ الفَلسَفة بالدَرسِ الفَلسَفيِّ وَمِهنيَّةِ التَفلسُفِ في أَروقةٍ أَكاديميَّةٍ؛ وتِلكَ إحدى الــتُهَم للوَضعيَّةِ وَالتَحلِيْليَّةِ كَذلكَ. حَتى أَنتَجتْ قِراءاتٍ ٱختزَلتْ تاريخَ الفَلسَفةِ بوَصــفِهِ حَلاً لمشكِلاتٍ فَلسَفيةٍ بأساليبَ مُختَلِفَةٍ، ومَناهِجَ مُتعَدِدَةٍ، ولأَنَّها (التَحلِيْليَّة) هــيَ الأُخرى قِراءات فَقَدْ قادَتْ إلى عَاقِبةٍ سَيِّئةِ الطَالِع، بسَــبَبِ الحِرَفيَّـــةِ المفرَطَـــةِ في الإشتِغالِ الفَلسَفيِّ وإنتاجِ نَصِّهِ؛ فَقَدْ ضاعَتْ المَهَمَّةُ الأَسَاس الَّتي يَنبَغي التَوجُه لَها! وهيَ تَنميةُ وتَحسينُ حَالِنَا الإنْسَانيّ، وهُنا تَتضِحُ المهَمَةُ الجَديدَةُ للفَلاسِفَةِ كَمايَقولُ رورتي في أَن يُقَدِّموا «إقتراحاتٍ خَياليَّةً لإعادَةِ وَصفِ الوَضعِ الإنْسَانيّ؛ فَيُقَــدِّمونَ طُرُقَاً جَديدَةً لِلبَحْثِ في آمالِنا ومَخاوِفِنا، وَطُموحَاتِنا وَتَطَلُّعَاتِنَا. وبالتَــالي لَــيسَ التَقَدُمُ الفَلسَفيُّ مَسأَلةَ مَشاكِلَ يَتِمُ حَلُّهَا، بَل أَوْصَافٌ يَتِمُ تَحسينها»[1].

وَيُدافِعُ رورتي عَمّا يَدعَم ٱطروحَته في نَقْدِ التَحليْليَّةِ مِمَّا تَتَضمِنه كِتاباتِ كُلٍ مِن سِيلارز* وكواين** ويَعمَلُ عَلى البَرهَنَةِ عَلى صِــحَةِ مَــذهَبِهمَا بقَولِــهِ «إنَّ مَذهَبَهُما هُوَ حاصِلُ ٱلتزامِهِما بفِكرَةٍ: أَن التَسويغَ لَيسَ أَمــراً مُختَصَّــاً بعِلاقَــةٍ

---

1 رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 79

* **سيلارز، ولفرد Wilfrid Stalker Sellars** (1912–1989): فيلســوفٌ امريكــيٌ. اشتَهَرَ بَبحثِهِ المعَمَقِ في الميتافيزيقا وَفَلسَفَة العَقل. مَيَّزَ بَينَ الصُورةِ الذهنيةِ لَدى الإنســانِ بوَصفِهِ كائناً ذا مُعتَقَدات وَرَغبات وَمَقاصِد، وَبَين الصُورة العِلمية الَّتي تَراهُ كائناً مُتجسداً وَعرضَةً للدراسةِ الفيزيائيةِ وَالكيمياء البَشَرية وَالفسيولوجيا. وَتَتَميز مُقارَبَته لِحَل إشكالية العِلاقة فيما بَين التَصورَين عِبرَ رَأيٍ وُصِفَ بالسُلوكي لِلفِكر: فَالفِكر كَــلام داخِلــي يَتَشكَل عَلى غِرارِ الكَلام العَلني الخارِجي؛ وَهذا الأَخير إنَّما هُوَ مُمارَسةٌ للقُــدرَةِ علــى ٱستِعمال تِلكَ الأَلفاظ وَالعِبارات المنَاسِبة لِعلاقتِها بالعالَم، وَبِبَعضِها البَعض، وَلِذلِكَ فهي تُؤَدي أَغراضاً عِلميةً مُنفَصِلةً عَنْ التَصَوراتِ الميتافيزيقية. (يُنظَــر: **دليــل اكســفورد للفلسفة**، ج1، تحرير تد هوندرنش، تَرجَمَة نَجيب الحصادي، تَحرير التَرجَمة منصــور محمد البابور ومحمد حسب ابو بكر، مراجعة اللُغَةعبد القادر الطلحي، المكتب الــوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ب. ت، ص 503).

** **كواين، ويلارد فان اورمان Willard van Orman Quine** (1908–2000): يُعَــدُّ مِن أَهَم الفَلاسِفَة الأَمريكان مُنذُ الحَرب، ساهَمتْ أَعمالُهُ الغَزيرةُ في تَطــورِ الفَلسَــفةِ الراهِنَةِ. لاسِيَّما ماقَدَّمَهُ في المنطِق وَالإبستمولوجيا وَفَلسَفَةِ اللُغَةوَ الميتافيزيقا. إتَّفَــقَ مَــعَ الوَضعيةِ المنطِقية في قُدرةِ العُلومِ الأَمبَريقيةِ وَمُقامِها. رَأى أن الفلسَفَة يَجب أَن تُمــارس بوَصفِها جُزءاً مِن العِلم؛ إلاّ أَنهُ ٱنتَقَدَ الوَضعية في مَوضوعِ التَفريقَ بَين القَضايا التَحليلية وَالتَركيبية وَإعطاء المنطِق وَالرياضيات تِلكَ المنــزِلة الرَفيعة قياساً بالعلومِ الأُخرى. (يُنظَر: **دليل اكسفورد للفلسفة**، ج2، تحرير تد هوندرنَش، ص 783).

خُصوصيّةٍ بَينَ الأَفكارِ أَو الكَلِماتِ والأَشياء. وإنَّما هُوَ مَسأَلة مُحادَثة، ومُمارَسَة إجتِماعية، فَالتَسويغ بِالمحادَثَةِ هُوَ كُلّي، وبِصورةٍ طَبيعيَّةٍ، في حين إن فِكرَةَ التَسويغِ الراسِخَةِ في التَقليد الإبستِمُولوجي هيَ إختِزاليَّة وذَرِيَّة» [1].

بناءً على ذلِكَ، سَعى رورتي إلى التَوَسُعِ في فِكرَتَيهما الجامِعة بَين المذهَب الكُلّي وَالبراغماتي، مِن خِلالِ الهُجومِ عَلى فِكرةِ المُعطى مَع سيلارز، وفِكرَةِ الضَرورةِ مَع كواين، مّما يَقودُ نَتيجةً إلى تَقويضِ اسس التحليلية ومركزيات مقولاتها، المجسدة كتجلي متطرف لنظرية في المعرفة، وذلكَ يَعودُ بنا إلى نَتائجَ وَصَلَ لَها جيمس في رَأيهِ بأنّ الحَقيقةَ هي أَفضَل مانَعتَقدُ بِهِ مِن غَيرِهِ، ولَيسَ تَمثيلَ الواقعِ والتَطابُقَ مَعَهُ [2].

وَيُقَدِم كُل مِن سيلارز و كواين لِرورتي تَدعيماً برؤيَتِهما: إنّ الصِّدقَ، بَل وَالمعرفَةَ لايُمكِن الحُكم عَلى أيٍّ مِنهما دونَما مَعايير يَتواضَعُ عَليها الباحِثونَ وبذلكَ يَصبَحُ أيُ قَولٍ مُكتَسَباً مَعناه نسبَةً للإحالةِ إلى مانَتوافَقُ عَليه وَنَقبَلُهُ، وَعَليه فَإنّهما لايَسعَيان إلى تَصويرِ المعرفةِ بالأَبديِّ وَالمطلَق، وَإنّما الإعتِقادُ بصحَةِ الشَيء هيَ الّتي تَصبَح مِعياراً، مِن المعرفي إلى السُلوكيِّ، وَبذلكَ تَتَحَولُ المعرفةُ إلى كَونها ما نَعتَقِدَهُ وَنَثِقُ بهِ، وَنَسيرُ وِفقَاً لَهُ، لإعتِقادِنا بهِ. ولأَنَّهُ مُتَشَكِلٌ بوساطَةِ خِبراتِنا في الحياةِ [3].

يُزاوِجُ رورتي بَين إرث الفَلسَفَةِ التَحليْليّةِ وَالمنعَطَف المحادَثاتي في إقرار الحَقيقة بَل وصُنْعِها، فَيُصَرِح بأنَّ إحدى صِفات البراغماتيّة الجَديدَة أنّها لاتَتَضَمَنُ أيَّ قُيُودٍ عَلى البَحْثِ، ما خَلا قُيودَ الحِوار- إذ لا تُوْجَدَ قُيودٌ كَبيرةٌ مُتَأتيةٌ مِن طَبيعَة الأَشياء، أَو طَبيعةِ العَقْلِ، أَو طَبيعَةِ اللُغَةِ، بٱستِثناء القُيودِ المفرَدَةِ الّتي جاءَتْ مِن مُلاحَظَاتِ الباحِثينَ. [4] وَيَجدُ رورتي ضَالَتَه فِي تَعضيدِ رأيِهِ الآنف فِي مَا يَتضَمَنَهُ مَذهبُ سِيلارز الّذي هُوَ إشارَةٌ واضِحَةٌ ومُتعَلِقَةٌ بالفُروق بَين الوَقَائِعِ والقَواعِدِ فَهُوَ يُشيرُ إلى أَنّنَا لانَخضَع لِقَواعِدَ مَعرفيةٍ إلا عِندَما نَدخُلُ في مُتَحَدٍ جَماعي أَو حَيز

1 رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 247.

2 يُنظَر: المصدر نفسه، ص 59.

3 عطيات ابو السعود، «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة: بحث نقدي في آراء فيلسوف البراغماتية الجديدة ريتشارد رورتي» ضمن كتاب: **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين وبحوث فلسفية اخرى**، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ب. ت، ص 135-136.

4 Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980), p. 165.

إجتِماعي يَعمَلُ عَلى صِناعَة تِلكَ القَواعِد، ويُعطِي المعنى.[1] وَلِـــذلِكَ فَهـــوَ يَنتَقِـــدُ «أسطورَةَ المُعطَى وَيُشَكِكُ فِي الفِكرَةِ التَجريبِيَّةِ القَائِلَةِ إنّ مَعرفَتَنا بالعَالَم تَعتَمِـــدُ عَلى خِبراتٍ مُباشِرةٍ وَاحساسَاتٍ سَابقَةٍ عَلى التَصورِ، وَتَكون مُعطاة فَقَـــط أثنـــاء إتصالِنا بالأشياءِ في العَالَم... وَيستَمدُ سِيلارز العَون مِن الفِكرةِ الكانْطيَّةِ القائِلـــة "الحُدوسَ مِن دُون تَصورات عَمياء" وَتبعاً لِذلكَ لايُعدُ امتلاك الانطباعات الحِسيَّة، في حَدِ ذاتِها، مِثالاً لِلمَعرفَةِ، ولامِثالاً لِلخبِرَةِ الوَاعية، وإنّما يَـــأتي الـــتَمَكن مِـــن استعمالِ اللُّغَة لِيكون شَرطاً أساسيّاً لِلخبرَةِ الوَاعِيةِ»[2]. ففـــي مقالتـــه "المـــذهب التجريبـــي وفلسفة العقل" Empiricisim and the philosophy of mind يصوغ سيلارز مذهبه الساكولوجي للمعرفة، بوصفه نظرة تفيد: «ان كل وعي للانـــواع والمتشابهات والوقائع...، كل وعي للكائنات المجرد، وحتى كل وعي للجزئيات هو شأن لغوي. وطبقاً لذلك حتى الوعي لمثل هذه الانواع والمتشابهات والوقائع المنتمية الى مايدعى الخبرة المباشرة، ليست مفترضة قبل عملية اكتساب استعمال اللغـــة»[3] أي ان الوعي اصبح لاحقا لملكة استعمال اللغة ولامعنى حتى لمعطيات الخبرة المباشر الحدسية دونما تلك القدرة وتلك الادوات اللغوية، والتي بفحصنا لهـــا ســـنجدها بمجملها صنائع اتفاقية اجتماعية.

كَما يُركزُ رورتي عَلى بُعدٍ آخَرٍ في حُجَجِ سِيلارز في نَقْدِ المُعطَى وَتَأســـيسِ القَواعِد؛ ألا وهُوَ البُعدُ الاجتِماعيٌ لِخَلق التَسويغِ، فَسيلارز يَرى أنّ التَسويغَ ماهُوَ إلاّ مَهمَة مُتعَلِقَة بالمُمارَسَةِ الاجتِماعيَّةِ وأنَّهُ مَهما فَهِمنا اكتِساب المَعرفة وَطُرقِهـــا، فاننا لايمكن أنْ نَفهَمَ تَسويغَها دُونَما أنْ تَكونَ جُزءً مِن تَداولٍ اجتِماعِيّ.[4]

أمّا عَنْ كواين فَقَدْ أسهَمَ في تَقدِمِ إستِراتيجياتٍ نَقديـــةٍ صَـــوبَ الفَلسَـــفَةِ التَحْلِيْلِيَّةِ، رَفَدَتْ **رورتي** بمَصدَرٍ لِضَعضَعَةِ وَتَضعيفِ المسنَدِ الوَضـــعيٌ وَالتَطَـــرُفِيّ التَجريبِيٌ الَّذِي اختزَلَ العَالَم وَحَقائِقَهُ إلى قَضايا صَادِقَةٍ وأُخرى كاذِبَةٍ أَو لامَعـــنى لَها، فَقَدْ نَقَدَ كواين، أولاً، التَقسيمَ، الَّذِي تَبَنَّتهُ الفلسفةُ التَحْلِيْلِيَّةُ، بَـــين القَضـــايا

---

1 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 267.

2 صلاح اسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، قسم الفلســـفة – كليـــة الاداب – جامعة القاهرة، ط1، 2007، ص 118.

3 رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 261.

4 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 266.

التَحْلِيْلِيَّةِ وَالتَرَكيبيَّةِ، في أنّ هُنالِكَ حَقائِقَ بسَبَب المعنى وأُخرى حَقيقَـةً لِتَعلُّقِها بالواقعِ. وانتَقَدَ عَقيدَةَ الإختِزالِ الَّتي تَقولُ بأَنَّ دَلالَة القَضايا يُمكِنُ فِهمُها على حِدَةٍ، ويُمكِنُ إثباتُ صِحَّتِها أَو عدمه عَلى حِدَة، ورَأى أَنَّنا نُواجهُ العَالَم لَيسَ بعِبارَةٍ لُغَويةٍ فَقَطْ، بَل إنَّنا نُواجِهُهُ بنِظامٍ كُلي مِنَ المعتَقَداتِ والنَظَرياتِ والمعرِفَةِ الكُلية المتَشَكِلَة بفعلِ التاريخ والجُغرافيا والفيزياء وحَتى الرياضيات فَكلُها تُسهِمُ في تَصورِنا عَنْ العالَمِ الخارِجيِّ وَالإخبارِ عَنْهُ.[1] وينتقد رورتي فكرة الصدق تحليليا التي تفقد معقوليتها لانها تعتمد على الصدق التركيبي، ويدعم رأيه بافتراضات كواين في الكلية التي تقرر ان المعنى يعتمد على شبكة من الاعتقادات ولادليل على التمييز القائم بين قضايا ضرورية واخرى ممكنة، ولايوجد معيار لتحديد اين تنتهي الاستعانة بالواقع التجريبي واين يبدأ التعويل على الكلمات؛ وانه لاعبارة مستثناة من التعديل كلما بدا هنالك دليلا تجريبا قد يزعزع الثقة بها.[2] وَيلحق رورتي حججه في نقد التحليلية نقد كواين لـ "فكرة الفكرة" التي تعتبر اللغة معبراً عمّا في داخلنا ويلزم اكتشافه قبل ان يكون من الممكن قول الملفوظ؛ او ان نفسر ما يقوله الناطقون الاخرون، وننسب بسببه اليهم اعتقادات ورغبات وثقافات معينة. هذا التخلي والنقد لفكرة الفكرة يعني الاستغناء عن فكرة "الصدق بوساطة المعنى" والتي اعتمدها التجريبيون المنطقيون، وبذلك يتم ازالة التمييز والحواجز التي وضعوها بين ماهو ضروري وماهو ممكن.[3]

وبناءً على ماسبق ذكره، فإن رورتي سيهدم فكرة الصدق بالمعنى التقليدي ومعاييره الفلسفية من افلاطون الى التحليلية، وسيتضح ذلك في نقده للتأسيسية والتمثيلية والماهوية في كونها صفات لنظرية المعرفة = الابستيمولوجيا، وعليه فهو لايقترب من وضع نظرية في الصدق، وذلك قد يكون مسوغاً من ثوابت، او بكلمة اخرى خصائص، البراجماتية الجديدة؛ وتلك المسوغات هي[4]:

1. ان العبارات الصادقة تكسب وضعاً بديهياً في اغلب الاحيان.

---

1 كوتنغهام، جون، **العقلانية: فلسفة متجددة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، ط1، 1997، ص 128.

2 يُنظَر: صلاح اسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 122 وص 126.

3 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 274.

4 يُنظَر: صلاح اسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 174.

2. ان الرغبة في الصدق او تقرير ماهو صادق انما هي رغبة بالاصل بـ "التسويغ".
3. لايمتلك الصدق أي طبيعة او ماهية.
4. لايعد الصدق تطابقا مع الواقع.
5. لايمثل الصدق هدفاً للبحث.

وهذه المعتمدات الرورتية هي التي ستنعكس في محاورنا الاتية، والتي ستتضح بتفصيل اكثر مع انتقاداته للصورة التقليدية للابستيمولوجيا.

وَكَذلكَ عَمِلَ **رورتي** عَلى الإفادةِ مِن ديفيدسون* وبالتَحديدِ مِن فِكرَةِ تَحويلِ اللُغَة إلى جُزء مِن السُلوكِ والكَينونةِ الإنْسَانيةِ الَّتي تَعملُ بإتجاهِ تَحقيقِ أغراضِنا فَهيَ لَيسَتْ أداة وَسَط بَينَنا وبَينَ العالَمِ الخارجي، كَما إنَّها لَيسَتْ فَضاءً لِتَكوينِ الصُور عَنْ الواقعِ، وبذلكَ فَهيَ تُمثلُ (أي اللُغَة) جُمَلاً وَمَنطوقات تُشَكِلُ سُلوكاً وَفِعلاً أَو تَصَرُفات بإتجاهِ تَهذيبِ حَياتَنا وَجَعلِها مُلائِمة لَنا.[1] وَيَستَنتِجُ **رورتي** مِن ذلكَ: أنّنا لَسنا ملزمين بأَنْ نَكونَ واقعينَ أَو ضِد واقعيين فَذلكَ يَجبُ طَرْحُهُ جانباً، إتفاقاً مَعَ ما جاءَ بِهِ ديفيدسون وزُمَلاؤه، لأنّه وفي العالَمِ الجَديد لَن نُفكِّرَ بأَنّ اللُغَةَ أو الفِكْرَ يَحتَويانِ دَوماً عَلى تَمثُلاتٍ للواقِعِ، ومِن ذلكَ يَجب أن نَتَخَلى عَنْ إشكاليةِ الفاعل - المفعول، وَالَّتي تَسَلَطَتْ عَلى عُقولِنا مُنذُ ديكارت، وَكَذلكَ يَلزَمُنا التَخَلي عَنْ فِكرَةِ "الظاهِرِ وَالباطِنِ" في الواقعِ الَّذي يُشيرُ إلى ما جاءَنا مِن الإغريقِ وٱستَمَرَ إلى يَومِنا هذا كمفردة حُضوريَّة ومِعياريَّة.[2] وبذلِكَ لَنْ تَكونَ للإبستِمُولوجيا هَيمَنَة عَلَى الإنْسَانِ المُعاصِرِ وَسَيَتحَرَرُ مِنها صَوبَ إِمكانيَّة الإنفِتاحِ الَّتي تُتيحُها مَشروعيةٌ التَأويلِ.

---

* **ديفيدسون Donald Davidson** (1917-2003): فيلسوفٌ أمريكيٌ، تَحليلي النَزعَة. طَوَرَ نَظَرية في العَقْلِ وَاللُغَة، تَأَثَرَ بكواين، إلاّ إنّ أَهَم ماجاءَ بِهِ: النظرية السُلوكية للُغَة وَالَّتي تَجعَلها مِن ضِمنيات الكَينونة، وَذلكَ يَعني إنَّهُ لا داعي لِتلكَ المَنظومَة المفارقَة مِن المعاني الَّتي أُعتُبرَتْ نَسَقاً مِعيارياً مِنَ الأفكار يُقاسُ بِهِ الواقع. إلاّ أنّ ذلكَ لا أَصلَ لَهُ مِنَ الصِحَةِ. لِذلكَ عَمِلَ عَلى كَيفيةِ إتاحَةِ فُرصَةٍ للُغَة لِكَي تَكون واسِطَة وجُودية للتَفاهم وَالتَواصُلِ بَينَ الذَوات. (يُنظَر: **دليل اكسفورد للفلسفة**، ج1، تحرير تد هوندرنش، ص 365).

1 ابو السعود، «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة: بحث نقدي في آراء فيلسوف البراغماتية الجديدة ريتشارد **رورتي**»، ص 136.

2 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 79.

المحور الثاني:

التَخَلي عَنْ النَسَقِ التَأسِيسيِّ والتَمثُليِّ*:

في نَقْدِ الفَلسَفَةِ: بوصفِها نِظاماً مَعرِفِياً، وتأسِيسَيّاً، ومِرآةً للطَبيعَةِ

تُشيرُ التَأسيسيَّةُ أَو الفَلسَفَةُ النَّسَقيَّةُ إلى النَزعَةِ نَحوَ البناء والأَنساقِ والتَشَكُلِ المنظومي الفِكري الكَبيرِ، الَّذِي يُحاولُ أَن يُجيبَ عَنْ كُلِّ تَساؤلاتِ الإنسانِ في ماضيهِ والموقفِ مِنه وحاضِرِهِ وكَيفيَةِ الفِعْلِ فيه وَمُستَقبَلِهِ وكَيفيَةِ التَنَبُؤ لأَجلِهِ، أَو السَيطَرَةِ عَليهِ أَو العَمْلِ بِإتِجاهِهِ! وذلك كله انطلاقا من اسس عقلية تارة واخرى تجريبية وثالثة لغوية.

هكَذا يَبدُو الأَمرُ وكَأَنَّهُ لاهوتٌ جَديدٌ، يَأَخُذُ عَلى عاتِقِهِ حَلَّ مُشكِلاتِ الإِنْسَان وَتَوجيهِ سُلُوكِهِ وَتَفكيرِهِ. مِمّا يَجعَلُهُ خاضِعاً وَيَعُودُ لِتَكبيلِ يَدَيهِ بقُيودٍ مُساوِقَةٍ لِلخُضوعِ الأُسطوري Mythology أَو العُبودياتِ الدِينيةِ. وتَجاوزاً لِلفَلسَفَةِ مِن هذا النَوعِ، وَهي الَّتي أَخَذَتْ صُوراً مُتَفاوِتَةً زَمَنياً مِن أَفلاطون وأَرسطو وَحَتى ديكارت وكانط وهيجل ومِن ثَمَّ ماركس وكُل المدارسِ الَّتي تَبادَلَتْ الأَدوار تاريخياً في الهيمَنَةِ عَلى الإِنْسَانِ وإعاقَةِ تَحرُرِهِ، يَبحَثُ **رورتي** عَنْ الشَخصياتِ القَلاقِل: الَّتي تُحاولُ أَن تُخَربَ هذا النَسَق وَسُلطَتَه الماكِرة.

يُحَددُ **رورتي** ثَلاثَةً مِن فَلاسِفَةِ القَرنِ العِشرين: وَهم فيتجنشتاين وَهايدغر وَديوي، عَلَى أَنَّهُم مِنَ الّذينَ كانوا **قَدْ بَدأوا** مَشروعَهُم الفَلسَفيَّ بالصُورَةِ المستَقبَحَةِ الَّتي قَدَمَها عَنْ الوَضعيةِ التَأسيسيَّةِ لِلمَقولِ الفَلسَفيِّ؛ فَحَاولَ فتجنشتاين الأَولَ أَن يُنشيءَ نَظَريةً تَأسيسيَّةً لِلتَفكُرِ، كَما سَعى هايدغر إلى صِناعةِ مَجموعَةِ مَقولاتٍ ومَفاهيمَ بِالضِدِ مِن نَسَقيَّةِ دِيكارت في المسعَى إلى اليَقينِ الذاتي. كَما فَعَلَ

* **التَمَثُلي/التَمَثيلية Representative**: يَعني التَمَثُل: مايَحضَر في الذِهنِ وَيَكون ماثِلاً لَدَيهِ، وَهُوَ التَفكُر بمادةٍ عَينيةٍ، مِن خِلال نَظمِها في مَقولاتٍ عَقليةٍ. تُشيرُ إلَى معانٍ عِدة تَتَفِقُ عَلى انّنا يُمكن أَن نُكَوّن صُورة أَو فِكرة او مُعطى عَقلي يكون هو معيار او مرجع الاحالة الى المعنى، مثل ما جاء بهِ ديكارت في نَظريتِهِ عَنْ الأَفكارِ التَمثيلِيَة، والَّتي تَحكي إمكانيَة أَن يَعرفَ العَقلُ الأَفكارَ فَقط دونَما إمكان مَعرفَتِهِ الأَغراضَ الحَقيقيَة مُباشَرة (يُنظَر: لالاند، **الموسوعة الفلسفية**، المجلد 3، تَعريب خَليل أحمَد خليل، مَنشورات عويدات، ط2، 2001، ص 1209-1210).

ديوي في سَعيهِ لمحاكاةِ الفِكرِ الهيجليِّ في تَفسيرِهِ للتاريخ،[1] **وَتَحوّلوا فيما بَعد** إلى جانبِ الضِدِ مِنَ التَأسيسيَّةِ وَالتَمثيليَّةِ وَالماهويَّة، وَعَمِلوا عَلى نَقْدِ ذلكَ الثالوث بَعد كَشفِهِم لِزَيفِهِ وَكَذِبهِ وَلاجَدواه. وَكَانَ تَبْريرُهُم في تَخليهِم عَنْ الرواقِ الكانطي وَمَن يَسيرُ فيهِ كونُهُم وَجَدوا مَنفَذاً لإمكانيةِ إنبثاقِ ثَقافةٍ مابَعد كانطية: خاليةٍ مِن السَردِ الشُمولي وَالمنظومة التَمثيلية الَّتي تُعطي المعنى للعالَم وَكُل المنظومات المعرفية! وَلِذلكَ، يَقولُ **رورتي**: «جاءَتْ أعمالُهُم الأَخيرةُ شِفائيَّةً وَلَم تَكن إنشائيَّةً. وَتَهذيبيَّةً، لامُنَسّقةً. وَمُصَمِمَةً لِجَعلِ القاريءِ يُسائِلُ دَوافِعَهُ الخاصة لِلتَفلسُف، وَلَيسَ لِتَزويدِهِ ببرنامجٍ فَلسَفي جَديدٍ»[2]. وَعَليه اَعتَبَرَهُم حِقبَةً ثَوريَّةً في الفَلسَفَةِ.

وَيَكشِفُ **رورتي** عَنْ أَهَميةِ فِتجنشتاين بِقَدَر تَحقيقِهِ الإنعِطافَةَ الكُبرى في فِهمِ اللُغَة، وَماقَدَمَه مِن رُؤيةٍ مُهِمَةٍ غَيَرَتْ تَصَورَنا تَماماً إلى اللُغَةِ فَأَظهَرَتْ لَنا كَيفَ يَنبَغي لِنَظرَتِنا إلى اللُغَة أن تَنتَقِل مِن مَجالِها التَمثيلي إلى مَعانٍ لاتَمثيلية.[3]

وَقَدْ حَبَّذَ **رورتي** في هايدغر ذلكَ الإنشِغال بنَقْدِ الديكارتيَّةِ وكَذلكَ التَوجُه لِنَقدِ أُسُس الثَقافَةِ الغَربيَةِ وتَفكيكِ ما اَحتَوَتُه مِن مَكنوناتٍ ميتافيزيقيَّةٍ في مِضمارِ الإبستِمولوجيا، فَأَحَبَ ذلكَ الطابعَ التَدميري فيه.[4] وكَذلكَ مَيلُه إلى الشِعريَّةِ والفَنِ، والمعالِمِ الوجوديَّةِ الَّتي إشتَرَكَ فيها سارتَر فيما بَعد، وَشَكَلَتْ تِلكَ المشتَرَكات مَصدر إعانَة **لرورتي** في مَوقِفِهِ بالضِدِ مِن الجَوهَريَّةِ أَو الماهَويَّة وَأَفكار التَعالي وَالميتافيزيقيات.[5]

لكِنَهُ بقَدَرِ تَأكيدِهِ عَلى هذهِ النَماذِج، إلاّ أَنَّهُ يَرى أَنّ ماقامَ بِهِ شَخصيّاً مِن تَقديمِ قِراءَةٍ نَقديَّةٍ لِلمُنجَزِ الفَلسَفيِّ وَلاسيَّما الغَربيِّ مِنهُ لَمْ يَكُن لِيَتِم دونَما أَدَوات نيتشه وَدريدا عِوَضاً عَمّا وَفرَتّه نَماذِج الثَورَة لَديه وَلاسيَّما البراغماتيَّة. وَفي تَوليفَة لإفاداتِهِ مِنَ الشَخصياتِ الآنِفَةِ نَجدَه يَنسِجُ شَبَكة مَنفَعية في مَنهَجيَتِهِم وَأَفكارِهِم

1 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 53-54.
2 المصدر نفسه، ص 54.
3 محمد جديدي، **الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد الـ مكتوم، 2008، بيروت والجزائر والامارات، ص 104.
4 المرجع نفسه، ص 97.
5 المرجع نفسه، ص 99.

بقَولِهِ: «إن ما يَلصَق دريدا بالبراغماتيين الأَمريكيين وَالجَميع بنيتشــه، يَعــود إِلى النَّزعَةِ القائِلَةِ إنَّ الفِكرَ وَاللُّغَة لَيسَا مُحاوَلات للإِتصالِ بالواقِعِ، بَــل مُحــاوَلات لإِيجادِ المَزيد مِن الطُرقِ الخَيالِيةِ لِوَصفِ الواقِعِ. وماَيَلصَق دريدا بفتغنشتاين يَعودُ إِلى فِكرَةِ أَنَّ المعنى اللُغَوي لايُشَكِّلُ علاقَةً مَرجعيةً بَينَ الكَلِماتِ وَالعالَم بَل عِلاقَة بَــينَ آستِعمالاتِ بَعضِ الكَلِماتِ وآستِعمالاتِ بَعضَها الآخَر»[1]. وَيَنكَشِفُ أَثَر دريــدا في كَونِهِ أَكسَبَ رورتي آليّاتٍ نَقْدِية تَمتاز بالقوةِ في كَفاءَتِها التَحطيميةِ، وَكَذلِكَ أُسندَتْ لَهُ إِمكانية الإِنتِقالِ نَحو مَجالٍ مُخالِفٍ، لِما سادَ الفِكر الغَربــي مِــن هَيمَنَةِ المركَزياتِ، وَهُوَ مَجال الهِرمينوطيقا. و«إذا كانَ ثَمَةَ مُمارَسَة يُمكنُهــا أَن تَجمَع بَينَ التَفكيكِ وَالتأَويلِ فَهيَ بلا شَك نيوبراغماتيَّة رورتي. لايَتَعَلــق الأَمــر بتَلفِيقٍ أَو تَوفيقٍ، لأَنَّ الطابع العَمَليّ وَالبراغماتيّ لِفَلسَفَةِ رورتي يَتَحاشى السُقوط في السجالاتِ القارِيَّة حَولَ "مِيتافيزيقا الحُضور" أَو "التَمركز العَقلــي" أَو "مُشِــكل المعنى"... وَلايَتَوانَ عَنْ إستِهجانها داعِياً إِلى تَغيير الأَسئِلةِ وَالإِنفِتاحِ عَلــى العَقْــلِ العَمَلّي، أَو الممارسةِ الفِكريةِ كَمُشاركةٍ فِعليةٍ في الحِوارِ وَالمحادَثَةِ؛ أَو صِناعَة مَعرفية تَنطَلِق مِن "مانَحنُ عَليه بالذات: نَحو "مايُمكن أَن نَتَصِفَ بِهِ أَو نَتَغَيرَ نَحوَهُ"[2].

وَقَد أَسهَمَ دريدا مُساهَمَةً فِعليةً، حَسبَ رورتي، في إِدامةِ إِتِقادِ نُور التَحَرُر، فَهُوَ يُعَدَّ جُزءاً مِن جوقَةٍ كَبيرَةٍ مِنَ الفَلاسِفة الأُوربيين، عَلاوَةً عَلى البراغماتيين الَّذِين كــانَ هَمُهُم تَخليص الإِنْسَان مِن وَهْمِ وجودِ ما يُسْأَلونَ أَمامَه غَيرَ ذاتِهــم. فَــلا الواقِــع، وَلامَرجعية الحَقيقة المطلَقَة، وَلا الله المتعالي سَيُمَثَلون لَديه مَحاكِمٌ لِلفِعــلِ وَالفِكــرِ.[3] وَإستَطاعَ رورتي الإِفادَة مِن نَقْدِ دريدا في تَشخِيصِهِ لميتافيزيقا الحُضورِ بوَصفِها مُنتَجَــة لِسياقِ يُمكِنُ أَن يُوَفِّرَ رُؤيةً لِمَساراتِ الأَشياء وَحَقيقَتِها وَذلِكَ يَهــدِمُ كُــلَّ طَبيعَــةِ الإِستِقلاليةِ الَّتي تَهدِفُ إِليها فَلسَفَتُهُ وَلِذلِكَ فَهيَ فِكرَةٌ رَديئةٌ يَجِبُ التَخَلي عَنها.[4]

---

1 رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ترجمة محمد عبد النبــي، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الانمــاء القــومي، بيروت، ص 92.

2 محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربــي المعاصر**، المركــز الثقافي العربــي، بيروت، ط، 2002، ص 181.

3 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص 91.

4 يُنظَر: المصدر نفسه، ص 92.

بل ينظر رورتي رؤية اكثر تطرفا او قد تكون اكثر تفاؤلا لشأن التفكيك والنقد الادبي التفكيكي وانعكاسه على الممارسة الحياتية بمستوياتها العامة في السياسة، اذ يرى ان هنالك ترابطاً وطيداً بين الممارسات السياسية الراديكالية والنقد التفكيكي، وهو نتاج المنعطف اللغوي الذي احدثه الفلاسفة ونتج عنه استبدال مركزية الانسان باللغة، ولذلك يجد رورتي ان اقسا مالادب والتخصص اللغوي في الجامعات عي التي تكون اكثر خصوبةً لتهيئة المبادرات السياسية والتغيير السياسي![1] وَان كُنتُ لا أَرى لِذلكَ مُسوغَاً مَقبولاً فِي الرَبطِ، إلاّ إنّ رورتي لَمْ يَكنْ يُؤسس وَانَّما يَصِف لِحالاتٍ جزئية؛ والمشكلُ النَاتِجُ عَن ذلكَ هُوَ مَسألة التَعميم في رأيِهِ هذا.

ولذلك نفهم رورتي بوصفه ناقدا للنزعة الاسسية، وذلك يحتوي انكارا لوجود بنى اولية راسخة او مرجعية عقلية، وغير تاريخية، أي يمكن ان تكون مطلقة الملكة ومعياريتها، وينكر بمعية انكار النبى العقلية، أي بنى لغوية تكون اساسا في تقرير الحقائق اللغوية، وينكر ثالثاً وجود أي ادراك حسي سابق على اللغة، ذلك لان مقولاتنا انما نبتكرها اثناء تعاملنا مع الخارج وهي بذلك دوما ماتكون عرضة للتغيير والتعديل والتحسين. وبما انه لاتوجد معطيات حسية موثوقة ومعصومة وسابقة على اللغة، فإن نزعة الاسس (التأسيسية) لن تكن موجودة؛ وبما انه لاوجود لاطر عقلية ثابتة حسب رروتي فان نزعة الاسس (التأسيسية) بصورها العقلية لن تكن كذلك موجودة؛ وبما انه لاوجود لمعنى لغوي ثابت، فإن التأسيسية في صورتها اللغوية التي جاءت مع التحليليين ستكون مستحيلة الوجود.[2]

لَيسَ بالجَدِيدِ أَن تُصَبَّ النُقُودُ عَلى وَضعِ الفَلسَفَةِ، المنتج عِبرَ تاريخ الفكرِ الغَربيِّ، بوَصفِهِ نظاماً مَعرفياً مُتَمركِزاً وتَمثيليّاً. أو مرآةً للطَبيعةِ: إنعِكاسٌ، عَلى خَيرِ صُورةٍ، لِما هُوَ خارجيّ. ذلكَ النَقد الَّذِي يَجُرُّ وَراءَه كُلَّ الإتّهمامات بفَحص وتَنقيةِ وإزاحةِ ما رَسَّخَ الفَلسَفَةَ جَذراً، ورَفَعَها عَاجيّاً، فَكانَ حَرِيّاً بها أَن تُعيدَ النَظَرَ بتَصوير الفَلسَفةِ تاجاً، أو أُمّاً، أَو ذات المكانةِ العُليا والَّتي تَتَبوءُ مَنصِبَ البَتِّ والحُكم، وسُلطَة المعيار لِما

1 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، « التفكيك»، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **البنيوية والتفكيك: مادخل نقدية**، ترجمة حسام نايل، ط1، ازمنة للنشر والتوزيع، عمان – الادرن، 2007، ص 209-210.

2 يُنظَر: صلاح اسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص 128-129**.

هُوَ حَق مِما هُوَ دونَه! كُل ذلكَ تَعَرضَ لِهَجَمات مُفَكري مابَعدَ الحَداثَةِ مِن جُـــذُورِها مَعَ نيتشه وهايدغر وحَتى دريدا ورورتي. إلاّ أَنّ إسهامَة الأَخير تَأتي في التَأكيدِ عَلـــى ضِديات النظمية والتمثل، مِن مَوتِ الفَلسَفَةِ- النَسَقية وَمُشتَقاتِها.

وَمِن أَجلِ مَعرِفَةِ النَقْدِ الموجَهِ لهَيمنةِ وعُلوِّ الفَلسَفَةِ كَقاضي أَعلـــى لِلمَعرفَـــةِ والثَقافَةِ يَلزَمُ أَن نُوجزَ صُورَة لركائز تِلكَ النَتيجةِ الّتي وَصَلَتْنا بها الفَلسَفَةُ، والَّـــتي تُمارِسُ دَورَها، اليوم، إنطِلاقاً مِنها. وتِلكَ الصورة هِي ما تَشَكّلَ تاريخيّاً في العَصرِ الحَديثِ (بالرغمِ مِنَ الجُذورِ الَّتي تَضرب بالقِدَمِ داخِلَ العَقْل الغَربـــي وصـــولاً إلى أفلاطون) الممتَد مِنَ القرنِ السابع عَشَر وحَتى ما قَبْل إنهيارِ مَركزيات السَـــرديات الكـــبرى في القَـــرنِ العِشـــرين. ويُشَـــخِّص رورتي، لِـــذلكَ المنـــتَج الفِكـــري (الإبستِمولوجيا= الفَلسَفَة)، لحَظاتٍ عِدَة مِنها:[1]

1- لَحظَةُ المعرفَةِ بوَصفِها فَهْماً للعَملياتِ العَقْليةِ مَعَ لوك؛ ولِلَحظَةِ تَصور العَقْـــل كَكيانٍ مُنفَصلٍ تَجري فيهِ عَمَليات التَفكُر مَعَ ديكارت، وَذلـــكَ في الحُقبَـــةِ المَتَدةِ عَلى طُولِ القَرنِ السابعِ عَشَر.

2- لَحظَةُ آنبثاق الفِكرَةِ الَّتي تَحسَبُ الفَلسَفَةَ مَحكَمَةً للعَقْلِ الخـــالِصِ- المجَـــرَدِ والَّتي بيَدِها إثباتِ مَزاعِمِ بَقيَةِ الثَقافَةِ مِن عَدَمِها، وذلكَ ما تَرافَقَ مَعَ كـــانْط ومُنجز القَرنِ الثامِنِ عَشَر.

3- وكَذلكَ كانَ للكانْطيين الجُدُد (في القَرنِ التاسعِ عَشَر) أثرٌ في تَعزيز تَصـــورِ الفَلسَفَةِ بأنّها العَمَلُ بإتجاهِ التأسيسِ والتَنظيرِ العالي الّذي يُسَوِّغُ مَزاعِمَ المعرفَةِ.

5- وَفي القَرنِ العِشرين كانَتْ لأَفكارِ كُلِّ مِن رَسل وهوسرل مَهَمَـــةُ تَرسِـــيخِ أَحكامِ اللُغَةِ الفَلسَفيةِ وجَعلِها أكثرَ عِلميَّةً وصَرامَةً لُغَويةً.

لَيسَ أَصحَابُ المذهَبِ التَمثيليِّ إلاّ واقِعيونَ بالضَرورَةِ، هَكَـــذا عَبَـــرَ رورتي عَنهُم. «ذلِكَ لأَنّ الواقِعيينَ يَعتَقِدُونَ بوجودِ طَريقَةٍ واحِدَةٍ، واحِـــدَة فَحَسَـــبْ، يَكونُ فيها العَالَمُ بذاتِهِ، وأَنّ هُناكَ مَجالاتٌ "قاسِيَّةٌ" [صلبة] مِنَ الثَقافَةِ تَتَجَلّى فيها هذهِ الطَريقَة. ويَقولونَ إنّهُ وفي تِلكَ المجالاتِ هُناكَ "حَقائِقَ المـــادَةِ" الَّـــتي يَجـــبُ إكتِشافُها، بالرَّغْمِ مِن عَدَمِ وجودِها في المجالاتِ الأَكثَر لُيونَةً. وفي الجِهَةِ المقابلَـــةِ،

---

1 يُنظَر: رورتي، ريتشـــارد، «نظـــرة براغماتيـــة إلى الفلســـفة التحليليـــة المعاصـــرة»، ص 52-53.

يَعتَقِد المناوؤن للمَذهَب التَمثيليّ: إنّ التَقدُّمَ العِلميَّ، هُوَ كَالأَخلاقي، مَسأَلَة لِلبَحثِ عَنْ طُرق أَنجَع لإغناء الحياةِ البَشَريةِ»[1]، ذَلِكَ الضِدُّ الَّذي سَيَعمَلُ عَلى رَسمِ مَلامِحِهِ في فَلسَفَتهِ التَهذيبيَّةِ وسنَتَطَرقُ لَهُ في مِحور آخر مِن بَحثِنا.

هكذا بَدَأَتْ نَظَريَة المعرفة، وتأَسَسَتْ عَلى أَنّها تَمَثُّلٌ لِلواقِعِ عِبرَ مَنظومَةٍ فِكريَّةٍ. وفي مُقابلِ ماسَبَقَ (مِن التأسيسِ وبدايَةٍ لارهاصاتِ إنهيارٍ ومَوتٍ. مِثلُ هكَذا تَصورٍ فَلسَفيٍّ يَأَخُذُ بيَدِ التَأسيسيَّةِ غَايَةً ومَنهَجاً لَه) ظَهَرَتْ حالاتُ ٱنفِصال العُلَماء عَنْ المفَكِرين/الفَلاسِفَةِ، وٱنفِصال الشُعَراء وتَحَوُلِهِمْ لِيَقومُوا بمَهَمَةِ الوَعظِ والإرشادِ والتَوجيهِ الأَخْلاقيِّ. وبَدَتْ الفَلسَفَةُ كُلّما هَدَفَتْ الدِقَةَ والعِلميَّةَ كُلَّما إزدادتْ ٱبتِعاداً عَنْ العُلومِ والمعارِفِ والثَقافاتِ الأُخرى. ذلكَ الابتِعاد الَّذي حَدى بها إلى أن تَكون مَستَهجَنَةً وغَير مُبالٍ بها وبخِطابها.[2] بَل إنَّنا لايُمكِن أَن نَتصَوَّرَها اليومَ، بلا طابَعِها التَعلُقِيِّ والاَقتِحاميِّ مَعَ العُلومِ والمعارِف الأُخرى، شَيئاً يُذكَر، أَو بِلُغَةٍ أَكثَر إنصافاً، شَيئاً يُؤثِر.

وَيَرى **رورتي** أَنّ مُشكِلَةَ مَفهومِ المطابَقَة الواقعية وَحُلولِها لَيسَتْ إلاّ نَوعَاً مِن الميتافيزيقيات الَّتي حَكَمَتْ ذِهْنَنَا بوَصفِها حُضوراً دائِماً للتَقرُب مِن العَالَم، شَأنُها شَأنَ المعتَقَد الديني في مُقارَبَتِهِ لِذاتٍ إلهيّةٍ، مُفارِقَةٍ لِذَواتِنا، يَجبُ الرُجوعُ لَها! فَقَد أَورَد في مَقالةٍ لَه بعِنوانِ **"البراغماتية كَضِدٍ للفاشستيةِ"** حَاوَلَ النَظَر إلى المطابَقاتيةِ، بإدِعائِها للحَقيقةِ المطلَقَة دَومَاً، كَصِنْوٍ لأَفكارِ الإحالَةِ الدينيةِ؛ فَما يَتضَمَنُهُ الإخلاصُ للإعتِقادِ بالواقعيةِ هُوَ نَوعٌ مِن ضُروبِ الإيمانيات، وإن مُصطَلَح الواقعيةِ، بحَدِّ ذاتِهِ، لايَتَعلَقُ بالإهتِمامات، والحاجاتِ، والمَنافِعِ البَشَريةِ، بَل هي جُزءٌ مِن الخُنوعِ لِربٍّ مُصطنَعٍ آخرٍ خارِجِ الذاتِ. لِذلكَ هي تَحمِلُ دَلالَةَ النُسْخَةِ العَصْرِيةِ للرَهْبَنةِ وٱمتِلاك القُربِ مِن الرَبِ أَكثَر مِن غَير القائِلين بالواقِعيةِ، لأَنَّها تَقتَضي وجودَ طَبيعَةٍ مُعَقَدةٍ للواقِعِ يَجبُ طاعَتُها.[3] أَي: تَمَثُل لأَفكارٍ عَنْ ذلكَ الواقِع والإحتِكام فيما بَعد لِصورٍ ذِهنيةٍ تَعْمَلُ بمَرجعيةِ واقِعٍ خارِجٍ عَنها. وذلكَ مُستَنكَرٌ

1 رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، تَرجَمة فريق الإنماء القومي، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الانماء القومي، بيروت ص 80.

2 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 53.

3 يُنظَر: المصدر نفسه، ص 80.

لَدى رورتي لِسَبَبين: الأَول، إنّ المرجعية مُطلَقَةٌ. والثاني، إنّها خارجةٌ عَنْ ذَواتِنا كمَرجع؛ لِذلكَ فإن الإعتماد عَلى النَّفْس يَنعَدِمُ ويَتحَوّلُ الإستِقلالُ إلى تَبَعيةٍ. وعَلى ذلِكَ سَعى إلى العَمَلِ بِإتجاهِ مُضادٍ وَمخالِفٍ للتَمثيليةِ ونَقْدِها مِن طَرفٍ، وَكَشفِ مَعالِمِ الإستِقلال وَالإنْسَانوية مِن الطَرَفِ الآخَرِ.

وَيُعَدُّ المذهَبُ المناوِئُ لِلتَمثيليةِ أَحَدَ الأَشْكَالِ الَّتِي تَضَمَنَتْ مَبدَأَ الإستِقلالِ والاعتِمادِ عَلى النَفْسِ. بدلاً مِنْ أعتماد ماهوَ خَارج عَنها؛ ومِنْ التَشخيصاتِ الأَخرى الَّتِي تَسندُ هذا التَصور بتفصيلٍ أكثَر: ماقَدَمَهُ ديوي في مَوضوعَةِ الديمقراطية والَّذي يَجعَلُ مِن مُمارَسَةِ تَبادُل الآراءِ بحُريةٍ كَماهيةٍ للديمقراطيةِ مَسألة تَتَماهى مَعَ الحَقيقَةِ لأَنّها نتاجُ مَقبوليةٍ حِواريةٍ والديمقراطية، حَسبَه رورتي، لاتَقبَل الأُمور عَلى حَالِها، وَديمومَة بَقائها بنوعٍ مِنَ السُكُونية لأنّ ماهيّتها تَقتَضي السَّيرورةَ. ولِذلكَ، رَأى رورتي في ديمقراطيةِ ديوي شكْلاً لإنتاجِ مايُمكِن إنتاجُهُ مِن الصِّيغِ الجَديدَةِ وَالحُرةِ للإنسانيةِ في الحِوارِ وَالنقاشِ وَعَدَمِ التَسليمِ لِماهُوَ مُرتَكزٌ كَمُطلَقٍ بَل مايُمكِنُ أَن نَصنَعَهُ ونَضَعَهُ مِعياراً لِحَياةٍ أَحسَن. ويَرتَبطُ كُل ماسَبَق بما يُقَدَم مِن تَصورٍ للإستِقلالِ في الفَنِ أَيضاً. فالإستِقلاليةُ الفَنيّةُ الَّتِي يَلزمُ أن يَتَمَتَعَ بها فَنانٌ وَشاعرٌ وَرَسامٌ وَمِعماريٌّ اليومَ هي نَوعٌ مِن الإعتِماديةِ عَلى النَفسِ تِلكَ الَّتِي تَدفَعُهُ بإتِجاهِ الإبداعِ.[1] وَالإبداعُ يَحمِلُ في طَيّاتِهِ مَعنى رَفضِ المُحكاةِ لِنَماذجَ حُكميّةٍ ومِعياريّةٍ خارجةٍ عَنْ ذات الفَنان مِن جهة، ومُتَخَلِصةٍ مِن مَفهومِ الكامِلِ الميتافيزيقي مِن جهةٍ أُخرى. وَعَليهِ فَعَلى الفَن أَن يَعمَلَ مِن أَجل إبداعِ الذَوق. وَتِلكَ الممارسات مِن الخَلقِ للجَديدِ والمبدَع هي صِناعاتٌ سَتُقَيّم بلا مايَسبق، أَو بماهُوَ خارجٌ عَنْ الإنْسَان، لأَنّها عَمِلَتْ بَمنطِقِ اللاتَمَثُل وإنتَزعَتْ جلدَ الضَياعِ والتيهِ الميتافزيقي لِصالِحِ مَرجعياتٍ مابَعد ميتافيزيقية. وَبناءً عَلى ماتَقَدَّمَ، فَإنّ مَفهومَ الحَقيقَةِ التَقليديةِ الناتِجِ مِنَ التَصوراتِ الميتافيزيقيةِ، وَالتَمثيليةِ قاطِبةً يُعَدُّ لامَعنى لَهُ عَلى سَبيلِ البراغماتيةِ الجَديدَةِ، فأَعلَن تَنحيَة فِكرةِ اللهِ وكُلُّ مَرجعٍ خارجِ ذَواتِنا عَنْ كَونه ناموساً للحَقيقةِ وذلكَ يَجعَلُنا نَتَنازَل لِزاماً عَنْ مَفهومِ الحَقيقَةِ ذاك.

ويَعدُ رورتي عَصر ديوي زَمناً للإبداعِ البراجماتيِّ الأمريكيِّ، وأنتعاش المؤسسةِ الأَكاديميَّةِ الفَلسَفيَّةِ، فَقَدْ أَصبحَتْ الأخيرة، حسبه، بمثابَةِ «محراب مُتميّز لَاستقبالِ

---

1 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص 92.

المحاوَلاتِ التي كَانَتْ تبذل لتَجديدِ النِظامِ الآجتماعيِّ الأمريكيّ، وانضمتْ إليهــا الفَلْسَفَة الأمريكيّة في الدعوة الى مثل هذا التجديد، وكذلك كانت دَعوة ديـــوي التي رَفعتْ راية الفَلسَفة الأخلاقيّة بأعتبار الها ليستْ شكلاً لمبادئ عَامــة تَقــوم بوظيفتِها كبديلٍ عَن الأوامرِ الالهيّـةِ؛ وإنّمــا تَطبيقــاً للعَقــلِ عَلــى المشــاكِلِ الآجتماعيّة»[1] وذلك ايماناً من رورتي بأهميــةِ المرجعيّــة الآجتماعيّــة للفَلسَــفَةِ والإنعكاس كوظيفة للفلسفة عَلى المجتمع، ويُقرر نجاحات الفلسفة في ذلكَ المضمار بالرغمِ من عَدمِ قبولهِ لِصورةِ الفَلسفةِ المنتَجة مع التقليــدين أو النســقيين، كمــا يسمييهم، يقول رروتي: «على الرغمِ مِن أنَّ الفلسفةَ، ليسَ لها ماهيّة، الا إنَّ لهــا تاريخاً، وعلى الرغم من اننا لانستطيع أن نُدركَ نُقطة البداية، في مســار الحركــة الفَلسَفية أو العودة اليها،... فَإننا مع ذلك قد نستطيع أحياناً ان نشــير الى أُســس قويَة لنتائجها الآجتماعيّة»[2]، وَسيبقى ديوي لَــدى رورتي مَصــدراً للاســتعارةِ والتأويلِ حتى يَصبح كسقراط افلاطون.

وَتَتَضِحُ آستِعاراتُ **رورتي**، بِقوةٍ، مِن ديوي في مَسأَلَةِ المناهَضَةِ لِلميتافيزيقا وَفي مَسأَلةِ إنعِدامِ وجودِ مَحكَمَةٍ إستِئناف أعلى مَرتَبَة مِن الإتِفاقِ وَالإجماعِ الديمقراطيّ الصِبغَة، وَهي الفِكرَةُ ذاتُها الّتي يَعودُ لَها هابرماس تَناصّاً مَعَ ديوي في نَموذجهِ عَنْ التَشاوريةِ الديمقراطيةِ الهادِفةِ للإجماعِ.[3] إلا أَنّ مايُخالِفُهُ **رورتي** في هذهِ الفِكرَة هُــوَ أَنّ هابرماس يَعمَل بإتجاهِ الكَوني بوَصفِهِ إطاراً لّلفَلسَفَةِ وأسئِلَتِها وحُلولِها، بَينَمــا يَعمَل **رورتي** بإتجاهِ الخاصِ التَضامُني الّذي سَيَنحَصِر في بيئةٍ مُجتَمَعيةٍ مُقتَصِرةٍ عَلى أُمّةٍ مِن الأُمَمِ أَو بَلَدٍ مِن البُلدانِ.

بَدَأَ التَحولُ وَالإنعِطافُ عَنْ مَسارِ الحَقيقَةِ المرتَبطة بالتَطابقِ مَعَ الواقِعِ (عَلــى سَبيلِ المرجعِ وَالمطلَقِ) بِتَأثيراتٍ نَقديةٍ وَتَأسيسيةٍ مَعَ المِثاليين، إلاّ أَنّها تَنامَــتْ مَــعَ

---

1 رورتي، ريتشارد، «حول التراكيب البنائية الهزيلة، التحليلات المهنية وثقافة التــراث»، ضمن كتاب: بيتر كاز (اعداد)، **تاريخ الفلسفة في امريكا خلال 200 عام**، ترجمة حسني نصار ومراجعة مراد وهبه، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ب. ت، ص 450.

2 المصدر السابق، ص 449.

3 حوار مع ريتشارد رورتي: «التخلي عَنْ عادة الفلسفة»، حاوره سكوت ستوسيل، ترجمة مصطفى ناصر، **مجلة الثقافة الاجنبية**، العدد الرابع، 2009، دار الشؤون الثقافية، العراق، ص 72.

فَلاسِفَةِ الإختِلافِ والنَصِّ، لِتَصبَحَ أكثَر مُلاءَمَةً؛ حَتى إتَضَحَتْ بصورةٍ جَليّةٍ، مَـعَ طُروحاتِ البراغماتيةِ الجَديدَةِ، في أنَّها تَعمَل بضِدِ التَمَثُلِ والتَأسيس.

وَيَرى رورتي أنَّهُ يُمكن التَشكيك بفِكرَةِ المطابَقةِ حَتى التَخَلي عَنـها، كَمـا يُمكِنُ هَزُ عَرشِ التَمثُليةِ عِبرَ الإعتِمادِ عَلى ماجاءَ مَعَ الكَثيرِ مِن فَلاسِـفَةِ القَـرنِ التَاسِعِ عَشَر مِن إعتِقادٍ بأنَّه يُمكن إختِزال الوجود بأفكارٍ فَقَط. والإعتِماد عَلى ما بَرَزَ في القَرنِ العِشرين مِن إتجاهٍ جَديدٍ لايَرى سُوى النُصوص مَوجوداً. ويُسَميهم رورتي بالنَصّيين ويُصَنَف أكثَرهُم في حَقلِ النَقدِ الأدَبـي مِثل بلوم وهارتمان وبول دي مان ومابَعد البنيَوية مِثل دريدا وفوكو ومُؤَرخين وأغلبهم انطَلَقوا مِن هايدغر. ولَدى هذهِ الحَرَكَة النَقْدية حَلْقَة صِلَة بمِثاليةِ القَـرنِ التَاسِـعِ عَشَـر وذلِـكَ في تَشابُههما بعَدائهما لِهَيمَنَةِ العِلمِ الطَبيعي أو مَناهِجهِ. وَالتَشابه الثاني: إنَّهما قالا بأنَّنا لايمكن أن نُقابلَ فِكر الإنْسان أو اللُغَة بالواقِعِ مُطابَقةً، فَيَنتِجُ مِن ذلِـكَ مَفهـومٌ لِلحَقيقَةِ. وَذلكَ جاءَ عَلى لِسانِ المِثاليين أيضاً بكَلِمَةٍ أخرى: لايُمكـنُ أن تُمَثِـل الفِكرَةَ إلاّ فِكرَة أُخرى.[1] ولِذلكَ يَتَقَوَضُ مَفهومَ التَطابُقِ مِن جِهَةٍ، ومَفهوم التَمَثُل مِن جِهَةٍ أُخرى. ولأجلِ ذلكَ يَعمَل رورتي صَوبَ نَوعٍ مِنَ الممارسـةِ الفَلسَـفيَةِ (المحادَثيةِ).

وَبناءً عَلى ماسَبَق، بَدَتْ الحَقيقَةُ وكَأنَّها حَيزاً للتَناولِ النقاشيِّ والكَلاميِّ؛ فِكـرَةٌ بفكرَةٍ، وكُلها لامَرجعَ ثابت لها. وهُنا تَتَقَوَض التَمثيليَّة، وَيَظهَرُ نَتيجة لِمـا أورَدنـاه سابقَاً، أنَّ رورتي ضِد كُلِ النَزعات التَأسيسية مِنَ التَمثيليةِ وَالمرآويةِ وَالنَسَقيةِ وَالواقِعيةِ. وَالحَق، أنَّها كُلّها صُورٌ لِمَنهَجيةٍ واحِدَةٍ تَعتَمِدُ مُنجَزَ نَظَريةِ المعرفةِ أُسَّاً لَها. لِذلكَ فَهُوَ (رورتي) يَكشِفُ عَنْ صُورَة هذهِ الفَلسَفات، وَماتَتَضَمَنُهُ مِن تَفَرعاتٍ في كَونها تَشتَرك في الإنصِهارِ في الإبستِمولوجيا، وَالَتي تَستَدعي رَغبةً في التَقييدِ وَالتَحديد، عَلاوَة عَلـى الرَغبَةِ وَالتَطَلُعِ إلى إيجادِ أُسسٍ لِكي يَتَعَلق بها الإنْسَان وَيَتَمَسَك. كَما أنَّهُا تَبحَثُ عَنْ أُطرٍ أَو مُخَطَطاتٍ لا يَتيهُ أَحَدٌ فيها، ذلك إن مَشى سَبيلها وَلِذلكَ فَهي تَفتَرِضُ أشكالَ تَمثيلٍ لايُمكِنُ مُقاوَمَتُها لِكَي تَصبَحَ مِعياراً.[2]

---

1 Richard Rorty, **Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980)**, University of Minnesota Press Minneapolis, 1994, p. 139.

2 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 419.

تَظهَرُ قِيمَةُ الفلسَفةِ، بَعدَ التَخلي عَنْ إنموذَجِ التَمثُّل وَالمطابَقةِ وَالمرآويــةِ، في تَحوُلِها نَحوَ تَمجيدِ الخَيالِ وَالشِعريةِ وَالمنعَطَفِ الرومانطيقي. تَعمَلُ بصَدَدِ صُــنعِ الأفكارِ وَالأطوارِ الجَديدَةِ مِنها فَوقَ حَتميات العَقْلِ، كَما مَعَ الفَنانِ وإســتِقلالِيَتِهِ وَالوَصفِ البراغماتي وَعَمَليتهِ هَدَفاً في تَحقيق أهدافٍ إنسانيةٍ أكثَرَ مِن أن تَكــونَ الفَلسَفَةُ مُحاوَلةً في الإخلاصِ لِلواقِعِ وَالدِقَةِ. وَفي الوَقتِ نَفسهِ فَإنّ نَقْدَ الميتافيزيقـا الَّذي أَصبحَ صُورَةً لِلفَلسَفةِ في المثِيِ سَنة المنصَرمَة وَأَخذَ يُعَلّمُنا مالا يمكننا الحُصولُ عَليه وَمالا يُمكِنُ أن نَرغَبَ بهِ. إلا أَنَّهُ لَمْ يَكُن لَديه القُوّة التَسويغية كَنظامٍ فَلسَفي لأن يَمنَحنا الوَصفَةَ وَالنَصيحَةَ حَولَ مايُمكِن أن نَحصَلَ عَليه أو نَرغَبَ بهِ.[1] وَعَليهِ فَقَدْ عَجزَتْ الفَلسَفَةُ، بَعدَ نَقدِها لِلميتافيزيقا، عَنْ أَن تُقَــدِمَ مَشــروعاً خَلاصِــياً لايَتناقَضُ أَدائياً مَعَ مُبتَنَياتِه التَحَرُرية؛ فَأَدى إلى الإنقيادِ مِن جَديد لِصَنَميةِ المطابَقاتية لِلواقِعِ، وَضَياعِ الإنْسَانِ في قِيَمٍ خارجةٍ عَنه، وَمَعايير لاتَخضَع لإرادَتِه. وَهُنا تَبــدَأُ مَسيرة مَطلَب العَرَضية وَالتَهذيب بَدَل القَسر النَسَقي وَالتاريخاني الحَتمي وَالمعقوليــة بما هيَ خارجٍ عَنْ الإنْسَان. وَمايَخرج مِن تِلكَ القَسرية هُوَ الخَيــال الإنْسَــاني، فَالخِبرات المتاحَة للإنسان هِيَ ما تَستَطيعُ أَن تُعْطِيَ مَعنى لِحياتِهِ. وَلَو راجَعنا بَعضَ نُصوصِ ديوي لَوَجَدنا رورتي مُوالياً وَطالِباً مُخلِصاً لَه. يَقولُ ديوي: «إنّ الخِــبرَةَ الإنْسَانية تَتَشَكَلُ مِن وجودِ مَجموعَةٍ مِن العَلاقاتِ وَالرَوابطِ وَالذكرياتِ الَّتي يَــتِمُّ تَوسيعُها وَالتَحكم بها عَنْ طَريقِ التَخيُلِ»[2]؛ فَالتَخيُل هُوَ أَداة التَحَــرُر وَاْســتِعادَةِ الإنْسَانِ وَهُوَ ماسَيُشَكِلُ المادَة الأَساس وَالخام لِلدفع بإتجاهِ تَحصيلِ الخِبرَةَ الإنْسَانية الَّتي سَتوَجَهُ فِيما بَعد لِحَلِ أيِّ أَزمَةٍ يُمكِنُ أن تُواجهَنا في الحَياة عِــبرَ إخضــاعِها لِلفَحصِ الِحجاجي المحادَثي.

وَيَقومُ مَفهوم التَهذيبية وَالمحادَثَة الَّتي يَبتَغيها رورتي عَلى أَعمِدَةٍ نَقديةٍ وَإنجــازاتٍ نَظَريةٍ، مِنها: ماقَدّمَهُ سيلارز وَكواين وَديفدسون في نَقدِهِم لِلمُنجَــز التَحْلِيْلــيِّ وَفي تَمييزاتِهِم اللُّغَوية وَقواعِدِها وَمَحل الواقِعِ والأَثَرِ الاْجتِمَاعي مِنها، وأَفادَ مِن غــادامير في مَوضوعِ التَنشِئَة/التَهذيب. (سَنُبَيِنُ ذلكَ في مَوضوعِ التَهذيب وَالأَمل بَدَلِ المعرفة).

---

1 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفية»، ص 93.

2 ديوي، جون، **إعادة البناء في الفلسفة**، ترجمة وتقديم احمد الانصاري، ومراجعة حسن حنفي، ط1، المركز القومي للترجمة، 2010، ص 107.

المحور الثالث:

هَل مِن منهَج؟ أَو في التَهذيبية، وَالمحادَثة

- **المَنهَج الإتفاقي وَبَرامِج البَحث:**

يُتصَوَر المنهَجُ عَلى هَيئةِ إطارِ خَطَواتٍ يَقودُ لِزاماً إلى نَتيجَةٍ مُتوَخاةٍ، يُؤدي الباحِثُ فِيه دَورَ المنّسق وَالكاشِف وَالمحَلِل وَالمتَوقع، بُغيَةَ أَن يَصلَ إلى مايَنشُدَه. إلاّ إنّ هذهِ الفِكرَة لَم تُلاقِ قَبولاً لَدى رورتي، ذلكَ لأنّها في مَضمونها تَستَدعي هَيمَنَةً وَقَسراً نظامياً وَتَأسيسيّاً، تُحَول الإنْسَان إلى آلَةٍ مُسَيَرةٍ بدَربِ المؤَكَد وَالحتمي!

وَهُنا مِعوَلٌ نَقديٌّ آخَر لِماجاءَتْ بِهِ الإبستِمولوجيا مِن حُجَجٍ في قَصرِها لِلفَلسَفَةِ بنَظريةٍ في التَمثُلِ وَالتَأسيس وَالمطابَقَة. ولِذلكَ فإنّ ضَياع التَمثُل يَعني ضَياع مَفهوم جَوهر أَو حَقيقة خافِية وَثابتة يُمكِنُ الإمساك بها، وَذلكَ فَحوى لاجَوهَرانية رورتي، أي هُوَ بالضِدِ مِن نَموذجِ التَفكيرِ الماهوي، وَيَعني ذلكَ أَن تَكون هُنالكَ حَقيقة في الخارِجِ عَنّا، وَيَجبُ الوصول لَها كَهَدَفٍ بَحثي، يُعَدُ أَمراً لاغِياً وَبلامَعنى.

وَكانَتْ قَد أَكَدَتْ البراغماتية مُنذ تَأسيسها مَعَ بيرس وَإلى رورتي، عَلى إنتِفاء مَفهوم وَواقِعية الحَقيقَة المطلَقة بوَصفِها مَرجعاً أَو مِعياراً، وَهذا الصِنفُ مِنَ التَفكيرِ مابَعد الميتافيزيقي جَعَل الفِكر خالِقاً أَو مُنشِئاً لِما يَجب أَو مِنَ الأَفضَل فِعله. لأَنه يؤَدي إلى نَتائجَ مَطلوبَةٍ أَو مَقبولَةٍ أَو مُفضَلَةٍ وَناجِحَةٍ، وَإن جاءَتْ بِهذِهِ النَتيجَةِ فَتِلكَ حُدود الحَقيقَةِ.

وَلِذلكَ، فَرورتي يَرى أَنَّهُ لايُوجَدُ بَرنامَجٌ بَحثيٌّ كَما كانَ كَانْط يُقدِمَه أَو ماقُدّمَ مِن وَقتِهِ وَإلى حَتى القَرنِ العِشرين وَالكانْطية الجَديدَة، لِتَجدَ نَفسَها اليَوم مَحرومَةً مِنَ الموارِدِ الدِفاعِية، مِمّا إضطَرَها إلى طَي خِيامِها وَالرَحيل. لكِن يَلزَمُ هُنا تَسجيلُ الملاحَظَاتِ النَقدية لِذلكَ التاريخ وَالسَردياتِ مَرَةً أُخرى، وَيَتَضِحُ مَدى أَهميَتِهِ لِنُؤَكِد ضَرورَة إدراك أَنّ الوَقتَ قَد حان لِمحاوَلَة شَيء جَديد. وَيُعتَقَد أَنّ رَفضَ رورتي لِمَفهومِ التَماثُلِ الواقِعِي لِلحَقيقَةِ يَصِل إلى شِكلٍ مُتَطَرفٍ لِلمثاليةِ اللُغَوية، فَإذا كانَتْ مُعتَقَداتُنا لاتُجيبُ العَالَم فَالحَقيقَةُ هي شَيءٌ نَحن نَصنَعُه: وَفِكرَةُ الحَقيقَةِ الموضُوعِيةِ تَختَفي بِوساطَةِ المجلس (أَو الهَيئة) الّتي تَأخذ عَلى عاتِقِها

أُمور الصِناعَةِ تِلكَ.[1] وَهُنا يَستَنتِجُ رورتي مِن نَقضِ وَتَفكيكِ دَعائِم التَطابُقيةِ وَصَرامَتِها المفتَرَضَة وَالهَدَف الموضوعي وَمِثالِيَته، إنّنا يَلزَمُ أن نَتَوَجَهَ صَوبَ نَوعٍ مِن التَضامُنِ في أُطرٍ خاصةٍ، وَمَنهَجية إنّية وَإتفاقية في صُنعِ الحَقائِقِ وَإعتِمادِها. وَذلكَ يَستَدعي العارِضَ وَالمؤقَت دَوماً. وَهذا يَعني إنتِفاء المنهَج الهادِف لِتِلكَ الحَقائِقَ الّتي تَضمَنها التَصور غَير المسَوغ لِلواقِعِ وَكَأنّهُ مُستَقِلاً عَنّا.

يَقولُ رورتي: «إذا آستَخدَمَ المرءُ المصطَلَحَ "مَنهَجاً" تَرادُفاً مَعَ "بَرنامَج بَحثٍ" أو "فِكرَةٍ رائِدةٍ"، أَو "بَصيرَةٍ أَساسيةٍ"، أَو "تَحفيزٍ أساسي". فَإنّ هكَذا إستعمالاتٍ [تُعدُّ] مُضَلِلَةً. فَمُصطَلَحُ "المنهَج" يَجبُ حَصرَه بالعَمَلياتِ المتَفَق عَليها لأَجلِ تَسويةِ الخِلافاتِ بَينَ المزاعِم المختَلِفَة.»[2] أَي إنَّهُ يَهدِفُ، بَعد نَقدِهِ لِلنَسَقيَةِ، إلى إبراز مَفهوم التَهذيب، بوَصفِهِ القُدرَةَ عَلى الإنفتاحِ وَالإستِماع لِلآخَرِ وَتَفَهُمِهِ، وَمُحاوَلَة التَعايُشِ مَعَه، أَي داخِل المختَلِف وَبالمختَلِف وَمَعَ المختَلِف، إعتِراف بحَقِ الآخَر في الوجودِ دونَما أَن نُحِلَيه إلَينا أَو نَلغي آختِلافِهِ.[3] وَهُنا تَبدو مَهَمَةُ الفَلسَفَةِ خارجَ إطارِ رَسم الإستراتيجياتِ لِلوصولِ إلى الدِقَةِ وَالحَقيقَةِ، وَالإستِعاضَة عَنها ببَدَل الإتِفاق وَالبَرمَجَة مِن أَجلِ الرِضا والقَبول وَالتَهذيب. وَذلكَ مايَأخُذُ مَعنى عَمَلِيّاً أَكثَر مِن كَونه إنعِكاسِياً - تَأمُليّاً يُحاوِلُ المطابَقةَ أَو المقايَسَةَ.

-المُحادَثَة: طَريقَاً نَحو مابَعد الميتافيزيقا:

الخُروج مِنَ المِرآوية، بوَصفِها نَسَقَاً قَسرياً لِلعَقلِ الإنسَانيِّ يَنبَني عَلى التَمَثُلِ وَالمطابَقَةِ، يَجعَلُنا أَمام خِيار بَديل هُوَ المحادَثَةُ الّتي تَحلُّ مَحَلَ المجابَهَةِ وَالصِراعِ، أَو السَذاجَة المتَأتيةِ مِنَ الوثوق المطلَق بالماهيةِ الإنعكاسية عَنْ الواقِعِ، وَالأفكارِ المتَمَثِلَةِ بوَصفِها صُورَةً طِبقَ الأَصْلِ، وَيَقينيَة المعنى. «يَرى رورتي أَنّ فَلسَفَة مابَعد الحَداثَة آنفَتَحَتْ اليوم عَلى الحِوارِ وَالتَواصُلِ، بَعدَ ما أَخفَقَ العَقلُ الماهَويُّ أَو الحَقيقَةُ

---

1 Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, Cambridge University Press, United Kingdom, 2003, p. 69.

2 رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 87.

3 زهير اليعكوبي، «تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المرآوية (رورتي)»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد142-143، مركز الانماء القومي، بيروت، 2008، ص 115.

المتعاليَةُ في بناء عَلاقاتٍ بَشَريةٍ مَرنَةٍ وَمَفتوحَةٍ»[1]. وَلأجلِ ذلكَ يَسعى رورتي إلى الوثوق بِبَدائِل: المحادَثَةِ وَاللانَسَق وَاللامُطلَق المعرفي، وَاللاقَبلي، وَاللاتَمَثُلي، فَيَقول (وَنَتيجة لِما سَبَق): «إنّ الفَلسَفَة الّتي تُفيدُ نَسَق البَحثِ عَنْ أَشكال التَمَثُل المتَميزَةِ، مِن بَين تِلكَ الأَشكال الّتي تُؤلِّف المِرآة، تَصبَح غَير مَعقولَة... وَالّتي تُحَدِّدُ أُسس بَقيَةِ المعرفَة، وَالّتي تَشرح أيّاً مِن أشكال التَمثيل، هُوَ مُعطى مَحضٌ أَو تَصوريٌّ مَحضٌ، وَالّتي تُعَدُ صِيَغاً قانُونية وَلَيسَ إكتِشافاً تَجريبياً حِسياً وَالّتي تُفصِّلُ المقولاتِ عَبرَ الأُطرِ المساعِدَةِ عَلى الكَشفِ. وَإذا اعتَبَرنا المعرفَةَ مَسأَلَةَ مُحادَثَةٍ وَمُمارَسَةٍ إجتِماعيةٍ، وَلَيسَ مَسعى لِتَصوير الطَبيعَةِ كَما لَو في مِرآةٍ، فَلَنْ يَكُونَ عَلَيْنَا أَنْ نَتَصَوَّرَ مُمارَسَةً وَرائِيةً- ميتافيزيقيةً»[2].

كَما أَنّ رورتي يَقِفُ بالضِدِ مِن كُلِّ التَصوراتِ اللاهُوتِيَةِ الّتي تَتّصلُ بالرُؤى الدِيْنِيَّةِ مُبرراً مَوقِفَهُ ذلِكَ بِفِكرَةِ المُحادَثَةِ. وَبكَلِمَةٍ أُخرَى، يَرى رورتي ضَرورَةَ خَصخَصَةَ الدِّين: تَحويله إلى مُجرَدِ شَأنٍ خَاصٍ لايُفتَحُ أَمَامَه المَجَالُ لِلدُخول لِلفَضاءاتِ العَامَّةِ والسِّياسِيَّةِ وَذلِكَ؛ لأَنّ طَبيْعَةَ الدِين نَفْسهِ لاتَقبَلُ مَنهَجيةَ المحادَثَةِ وَالحوار، لأَنَّه يَغلِقُ أَيَّ حِوار قَبْلَ أَن يَبدَأ، فَهُوَ يُقَرِّرُ مايَجبُ أَنْ يَكُونَ، وَما هُوَ ضِد مَشيئةِ اللهِ أَو مَعَها. عَلاوَةً عَلى أَنّ رورتي لايُعيرُ أَهَميةً لِلدِين عَلى المستَوى الشَخصِي فَهُوَ يَتَجَردُ مِن ثُنائِيةِ الدِيني وَاللادِيني.[3] وَإحالَةُ الدِّيْني إلى الخُصُوصِيَّةِ، يَجعَلُ إنْسَانَ رورتي لامَوضُوعِياً، ولاكَوْنيّاً أَو إبستِمُولُوْجيّاً، كَما سَنَكشِفُ ذلكَ تِبَعاً، وَيَعمِدُ إلى تَنظِيم حَياتِهِ بِأَدواتٍ مابعدَ الميتافيزيقيةِ الّتي تَعتَمِدُ الحِوارَ وَالإتِفاقَ.

وَدَيمُومةُ المحادَثَةِ جُزءٌ مِن اعتِمادِهَا أَصلاً، بِنَظَرِ رورتي، لأَنّها هَدَفٌ مَركَزيٌّ لِلفَلسَفَةِ، فَالنَظَر «إلى محادَثَةٍ جَاريةٍ، بوَصفِها هَدَفَ الفَلسَفَةِ الكافي، وَإعتِبار الحِكمَةِ ماثِلةً في القُدْرَةِ عَلى استِيفَاء المُحادَثَةِ، مَعْنَاهُ أَنْ نَعتَبِرَ البَشَرَ مُوَلِّدين لأَوْصَافٍ جَديدَةٍ وَلَيسَ أَن نَعتَبِرَهمْ كَائِناتٍ، يَأْملُ الإنْسَانُ في أَنْ يَكُوْنَ قادِرَاً عَلى وَصْفِهَا وَصْفَاً دَقِيْقَاً»[4].

---

1 محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربي المعاصر**، ص 167.

2 رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 248.

3 Rorty, Richard, **Philosophy and Social Hope**, Penguin Books, 1999, London, p. 171.

4 رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 494.

وَلَيسَ لَدى رورتي أيُّ مَفهُوم لِلحَقيقَةِ بمعناه الماوَرائي وَالَّذي مِنْ شَأنهِ أن يَسمَحَ لَه برَسم خَطٍ قَواعِديٍّ تَأسيْسيٍّ وَمَنهَجيٍّ نَحوَ النِّهَايَةِ، فَكُلُّ مانَفْعَلُهُ بالمحَادَثَـةِ لَـيسَ الغَرَضُ مِنهُ الوُصُوْلَ لِلحَقيقَةِ. وَبالنَّظَرِ إلى الأشْيَاءِ مِن زَاويةٍ مَعْرِفيَّةٍ -زاويَةٍ مُجديَةٍ فَقَط لِلبراغماتي- فَكُلُّ مانَفْعَلُهُ هُوَ إعادَةُ رَبطِ شَبَكَةِ المعتَقَدَاتِ بصُـورَةٍ أفضَـلَ؛ وَأكثَـرَ. وَكَونهِ براغْماتِيّاً، يَنبَغي عَلى رورتي أنْ لا يَمْلِكُ عَودَةً مَعَ لُغَةِ "النِّهائِيَّةِ" وَالمطلَقِ والتَّامِّ. فَتَستَمرُ المحادَثَةُ لكِنْ مِما لاشَكَّ فِيهِ إنَّه مِنَ الممكِنِ أن تَنشَأَ حَـالاتٌ تَكْشِـفُ عَـنْ الاخْتِلافَاتِ في الرَّأي وَالَّتي تَكُونُ عَميْقَةً لِدَرَجَةٍ لا يُمكِنُ حَلُّهـا بوضُـوْحٍ. وَعَلـى مايَبْدُو، فالمخرَجُ الَّذي يَستَخْدِمُهُ رورتي يَتَجَلَّى في أنَّهُ يَنْبَغِي أَن يُعامَلَ عَدَمُ الحَلِّ هَـذَا بمايَرتَبطُ بمَواردِنا الجَدَلِيَّةِ الحالِيَّة وَالَّتي هِيَ في تَغْيير مُستَمر. وَإذا كُنَّا لانَـرَى وَسِـيْلَةً لِحَلِّ النِّزاعِ فَيَتوَجَّبُ عَلَيْنا أَنْ نَبْحَثَ عَنْ واحِدٍ آخَرَ وَهكَذا. وَقَدْ نَجِـدُ واحِـداً، أو لانَجدُ، فَهذَا يَعتَمِدُ عَلى البَراعَةِ وَالحَظِّ. وَلكِنْ فِيمَا لَوْ كَانَ يُمكِنُ حَلُّ الخِـلافِ (أو تَجاوزُهُ بإبْداعٍ) فَهُوَ مَسأَلَةٌ مُتَماسِكَةٌ جداً. ومُهِمَّةٌ تَهذيبيَّةٌ إبْدَاعِيَّةٌ ذاتِيَّةٌ.[1]

لِذا فَمُشكِلَةُ العَالَم الواقِعِيِّ وَإمْكَانِيَّةُ تَمثُلِهِ، وَمِعْيَارُ التَّطَابُقِ القائِم عَلى أُسِّـه، يُعَدُّ مَوْضُوْعَاً لاطَائِلَ مِن دِراستِه أو أمَلٍ في الإفادَةِ مِنهُ، فَيَجبُ التَخَلِّي عَنْهُ وَطَرحُهُ جَانبَاً. لأنَّ إحْدَى المَشَاكِلِ التَّقْلِيْدِيَّةِ الَّتي وَرِثَهَـا العَقْـلُ الغَـرْبيُّ مِـن حَقْـلِ الإبستِمُولوجْيَا؛ وَتَنَاسَى هُمُومَهُ، وَالهَمَّ الإنْسَانِيِّ، كَكُل، وَلاسِيَّما في حَلِّ الأزَمَاتِ الاجْتِمَاعيَّةِ وَالأخْلاقِيَّةِ وَالسِّياسِيَّةِ، وَهذهِ النَّتيْجَةُ مُتَضمِّنَةٌ في فِكرِ ديـوي وَالَّـتي أتَاحَتْ لِرورتي اسْتِئنافِ الخِطَابِ في مَوْضُوعِ الانْعِطافِ بمَسَارِ الجَدَلِ الفَلْسَـفيِّ نَحوَ المجتَمَعِ وَمُشكِلاتِهِ، وَالسِّياسَةِ وَيُوتوبياهَا الواقِعِيةِ. يَقولُ دِيوي: «ألا يَسـمَحُ التَخَلُصُ مِن هذهِ المُشْكِلاتِ التَّقْلِيْدِيَّةِ لِلفلسَفَةِ أنْ تَتَفَـرَغَ لِمهَـامٍّ أكثَـرَ فائِـدَةٍ لِلمُجتَمَعِ؟ ألا يعني ذلِكَ تَشْجيْعُ الفَلسَفَةِ عَلَى مُواجَهَةِ المُشْـكِلاتِ الاجْتِماعيَّـةِ وَالأخْلاقِيَّةِ الكُبْرَى الَّتي تُعَاني مِنْهَا الإنْسَانيَّةُ؟ وَتَسْعَى لِلتَركيز عَلَى مَعرِفَةِ أسْـباب الشَرِّ وإزالَتِها، وتَطْويْرِ فِكْرَةٍ واضِحَةٍ عَنْ المُمْكِناتِ الاجْتِمَاعيَّةِ الأفضَلَ. وَتَكْـوِيْنِ فِكْرَةٍ أَو مَثَلٍ أَعْلَى يُمكِنُ اسْتِخْدَامُهُ كَمَنهَجٍ لِفَهْمِ الأمْراضِ الاجْتِمَاعيَّةِ وَمُحَاوَلَـةِ عِلاجِهَا، بَدَلَ التَعْبِيْرِ عَنْ عَالَمٍ آخَرَ أَو عَنْ هَدَفٍ مُسْتَحِيْلِ التَّحَقُقِ»[2].

---

1 Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, p. 78-79.

2 ديوي، جون، **إعادة البناء في الفلسفة**، ص 119-120.

- التَهذِيب، وَالأمل بَدل المَعرفَة:

يَغُوصُ رورتي في جوَّانيَّاتِ الفَهْمِ التَمْثُليِّ: الَّذِي حَصَرَ الفَلْسَفَةَ بِمَهَمَّةٍ إِبْسْتِمُولوْجيَّةٍ، فَيُحَاوِلُ أَنْ يُفَكِكَّ العِلاقَةَ بَيْنَ الكَلِماتِ وَالعَالَمِ وَكَذلِكَ عِلاَقَةُ الإِنْسَانِ بِفكْرِهِ (بدراسَةٍ سَايكُولُوجيَّةٍ). وَحَالَما نَرَى صُورَ التَمْثُلِ، الَّتي نَحْنُ بحَاجتها لِوَصْفِ العَالَمِ وَالَّتي تُؤَدِّي بالنَتِيجَةِ إلى نَظَرِيّاتٍ في المَعْنَى مُتَعلِقَةٍ بالّلُغَةِ الَّتي نُعبِّرُ بها، نَجدُها كُلَّهَا لاصِلَةَ لَها بالقُدرَةِ عَلَى التَّسويغِ بقَدَرِ عِلاقَتِها بَبَرْدايم (نَموذَج) الثَقَافَةِ السَّائِدَةِ، فَهُوَ يَعْتَقِدُ أَنّ التَّحَوُّلَ الَّذِي حَصَلَ باتِّجَاهِ هَيْمَنَةِ الإِبْستِمُولُوجْيَا عَلَى المَعْنَى بَدَل اللاّهُوتِ، إِنّما هُوَ بِسَبَبِ تَحَوُّلِ البِيْئَةِ الثَقَافِيَّةِ مِنْ دِيْنِيَّةٍ إلى عَلْمَانيَّةٍ، وَاليَوْمَ يَبْدُو التَّخلِّي عَنْ المِرآويَّةِ الإِبْسْتِمُولُوَجيَّة تَخليِاً عَنْ الفَلْسَفَةِ النّسَقِيَّةْ وَيَقتَضي أُنْمُوذَجُنَا الجَدِيْدُ أَنْ نُحَدِّدَ خَرِيْطَةَ العِلْمِ وَالدِّيْنِ وَالشِّعْرِ وَالعَقْلِ بحُدُودِ مُلائَمَةٍ لِكُلِّ مِنْهُم.[1] وَتَتِمّةً لِمَعَالِمِ المَشْرُوعِ الرورتوي يَلْزَمُ أَنْ نُوَضِّحَ أَنَّ التَّهْذِيْبَ هُوَ الكُنُّ الجَدِيْدُ لِلإِنْسانِ المُعَاصِرِ.

مِنْ أَجلِ مُدَاوَمَةِ التَّنظِيرِ وَالمسَارِ الذَرائِعِيِّ يَقْدِمُ رورتي عَلَى وَضْعِ لَبِناتٍ لِفَلسَفَتِهِ فِي التَّهْذِيْبِيَّةِ وَالبراغماتيَّةِ الجَدِيدَةِ، هِي بصُورَةٍ أُخْرَى كَلامٌ في المحادَثَةِ والحِوار، إلاّ أَنّها هُنا تَأخُذُ دَورَ التَّكْوِينِ لِتِلكَ المُحَادَثَاتِ، وَلايُمكِنُ فَهْمُهَا بصُوْرَةٍ تَأسِيْسِيَّةٍ، لِسَبَبَيْن: **الأَوّل**، إِنَّهُ ضِد هَذهِ النَزعَةِ، **وَالثاني**، لأَنّها بفَحْوَاهَا لاتَأسِيسيَّةٍ، وَلاتَعْمَلُ عَلى مَعْنَى النَّسَقِ وَالبناءِ الحِرَفِيّ، أَو التَمْثُليِّ أَو المِيتافِيزيقيّ. وَإِنّما مِنْ أَجْلِ مَشْرُوعٍ فِي الأَمَلِ وَالتَّضَامُنِ وَالدِّيمُقراطيَّةِ وَنَقدِ المِيتافِيزِيقَا، وَلِذلكَ فَهُوَ يُدافِعُ عَنْ الفَرَضياتِ الآتيةِ:

أولاً: الحَقيقَةُ لاصِلَةَ لَها بِالتَطابُقِ مَعَ الواقِعِ (اللاتَطابُقيَّة):

يَتَخلَّى رورتي عَنْ مَفهُومِ الحَقيقَةِ الَّذِي يَهْدِفُهُ البَحْثُ الفَلْسَفِيُّ، وَيَبْغي وصُوْلَه في نهايَةِ المَطافِ. أَو أَنّها ماتُمَثِّلُ المطلَقَ أَو المقَاسَ إليهِ وَالكافِي وَاليَقْيني. لأَنّها لَيسَتْ نَتيجَةُ مُطابَقَةٍ وَبَحثٍ وَإِنّما اتّفاقٌ وَقَبُولٌ. وَيَرى أَنّهُ لَيسَ هَدَفَ البَحْثِ العِلْمِيِّ، أَو البُحُوثِ الأُخْرَى، أَن تَطلُبَ الحَقيقَةَ المتَعلِقة بالعَالَمِ الخارجيِّ وَالمُطْلَقَة المعيار. وَإِنّما المَطلَبُ هُوَ في الغَالِبِ الاَسْتِعْدَادُ الأَفْضَلُ لِلمُحَادَثَةِ وَالمُحَاجَجَةِ

---

1 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 296.

وَالبرهَنَةِ، وَبذلكَ فالمَطْلَبُ يَتعَلَّقُ بإسْتِعْدَاداتِنَا الفُضْلَى لأَنْ نُعَالِجَ مُشْكِلاتِنا وَشُكُوكَنَا الَّتِي تُحيْط بتَصَوّرَاتِنَا وَسُلوْكِنا وَمُحرِّكاتِهِ، وَبذلِكَ فَإنَّنَا نَسعَى إلى تَسْويغ وَلَيس تَسبيباً لأفعَالِنا وَعَلاقَتِنَا بالحَقِيْقَةِ وَالواقِعِ الخارجيِّ كَذلِكَ. وَإذا كُنَّا لانَستَطِيعُ تَحصيلَ تِلكَ الأَسْبابَ بوَصْفٍ مِنْ أَوصافِ التَّفسيرِ لِلحَقِيقَةِ وَعلائِقِها فَإنَّهُ يَلزَمُ أَنْ نَفهَمَ الأمرَ بصورَةٍ مُغايرَةٍ تَتعَلَّقُ بتَسْويغِ المُعتَقَدِ بالعَالَمِ وَما يُنْتجُهُ مِمّا نُسَمِّيهِ بالحَقائِق.[1]

يَعْتَقِدُ **رورتي** أنّ فِكْرَةَ "الإجَابَةِ عَلَى العَالَم" تَخلُطُ بَيْنَ السَببيَّةِ والتَّسويْغيَّة. بطَريقَةٍ مَا، فَإنّ العَالَم يُشَارِكُ في تَنْظِيمِ مُعتَقَداتِنَا. فَنَحْنُ مُتَدَربين عَلى المراقَبَةِ وَالمُمَارَسَاتِ التَّقريريَّةِ الَّتِي تَتطَلَّبُ الإبْلاغ عَنْ التَّصرُفَاتِ الطَّارِئَةِ مِنْ قِبَلِ الظُّروفِ الخارجيَّةِ. لكِنْ عَلَى الرُّغمِ مِنْ أَنّ العَالَمَ يُؤدِّي دَوراً سَبَبياً في تَنظِيمِ مُعتَقَداتِنا فَهُوَ لايُؤدِّي دَوراً تَسْويْغيّاً قَائِماً بذاتِهِ، وَذَلِكَ لأَنّ المَوَاقِفَ الَّتِي تُثيرُ التَّقاريْرَ المُلاحَظَةَ لاتُطالِبُ بأَنْ تَكونَ مَوصُوفَةً في أَيِّ مُفرَدَاتٍ خاصَّةٍ. كَما أَنَّها لاتُحَدِّدُ الأَهميَّةَ الآستِنتاجيَّة أَو النَّظَريَّةَ للتَّقاريرِ الَّتِي تُثيرُهَا. قِياساً عَلَى ماسَبَقَ، مَاذَا يَعْني تَفَاعُلَنَا مَعَ العَالَم؟ ذَلِكَ يَعْني أَنَّنا لانُسَيْطِرُ تَماماً عَلَى المُلاحَظاتِ الَّتِي نَتَّخِذُهَا وَنَتيجَةً لِذلِكَ فَإنّ مُعتَقَدَاتِنَا هِيَ- دائِماً- عرضَةٌ لِلتَّجارُب المتَمَرِدَةِ. لِذلكَ يَعتَقِدُ **رورتي** بأَنّ التَّقَدُمَ يُقَاسُ مُنْطَلِقاً مِنْ مَوَاقِفِنَا الَّتِي تُشيْرُ إلى حَلّ المشكِلاتِ وإزالَةِ الآنحِرافاتِ وَفَتْحِ خُطُوطِ التَّحْقِيق... الخ. وَلَيْسَ عَنْ طَرِيْقِ التَّحقُقِ مِنَ المَسَافَةِ بَينَ آرائِنا الحَالِيَّةِ وَنهايَةِ التَّحقيق، وَلِذلكَ فَلَيسَ لَدَينا أَيُّ تَصَوّرٍ عَمَّا سَيَكُونُ عَلَيهِ التَّحقيقُ لِيَصِلَ إلى حَدِّهِ النِّهائي، وَلافِكرَةَ عَنْ "الحَقيقَةِ" (كما في النظرية المثالية) لِكُلِّ شَيءٍ أو نَوعِيَةِ الطَّرِيقَةِ الَّتِي يُمكِنُ أَنْ نَضمِنَ مَا يَجبُ أَنْ تُوصَفَ بِهِ الطَّبيْعَةُ.[2]

وَلِذلكَ، يَنبَغي عَلَيْنَا أَنْ نَنْسَى الحِسَابَاتِ الميتافِيزيقيَّةَ لِطبيعَةِ الحَقيقَةِ وَنَنظُرَ إلى كَيفيَّةِ إجراءِ التَّحقِيقِ في الواقِع. وَالحَقيقَةُ لَدَى **رورتي** إنَّما هِيَ إتِّفاقيَّةٌ مُرتَبطَةٌ بزَمَكانٍ مُعيَن؛ تَعتَمِدُ عَلى فِعْلِ الإنْسَانِ وَخبرَتِهِ في الحَياةِ وَمايَتجَلّى عَنْ أَثَرِها مِنْ مَنفَعَةٍ في حَياتِنَا، حَتّى إنَّهُ بفِكرَتِهِ عَن التَّضامُنِ سَيُبَينُ أَنَّهُ يَعْمَلُ داخِلَ حَيِّز جَماعَةٍ

---

1 جيرار ديلودال، **الفلسفة الامريكية**، ص 436.

2 Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, p. 68.

مُنتِجةٍ لَها وَلَيسَ شَيئاً خَارِجاً عَنْها. وَمِنْ مَعالِمِ تَصُوّراتِ مَعنى الحَقِيْقَــةِ بِمنْطِــقِ براغماتيَّة رورتي:[1]

1. تَبَدُّلُ مَفهُومُ الحَقيقَةِ مِن مَنطِقِ الكَشْفِ إلى مَنْطِقِ الصِّــناعَةِ، فَهِــيَ تُصْــنَعُ وَلادَاعي لِلْكَلامِ عَنْ مُحاوَلاتِ كَشْفِها.
2. إنّ هذهِ الحَقيقَةَ مُقَيَدَة بزَمَنٍ مُعَينٍ وَيُمكِنِ أن تَتَطَوَرَ وَذلكَ يَعــني إمكانيّــةَ التَجْدِيْدِ وَالمراجعَةِ وَبذلكَ إمكانيّةٌ وَسَيطَرَةُ الإنْسَانِ عَلَيْهَا.
3. سَيكون الإنْسَانُ مَسؤولاً عَلى أَفْعالِهِ وَعَواقِبها، وَذلكَ بنــاءً عَلــى صِــدْقِ وَحَقيقَةِ وَصِحَّةِ أفعالِهِ وَسُلوكيّاتِه. وَذلكَ يَعني أنّ الإنْسَــانَ يَحمِــلُ تَمَيُــزاً وَفَرادَةً وَتَقدِيساً في كَونهِ صانع تِلكَ الحَقيقَةِ.
4. إنّ الشُعورَ بالتّثمينِ وَالتَمركُزِ في صُنْعِ الحَقيقَةِ وَإمكانيةِ الإنْسَانِ لِمُراجَعَتِهــا، يَجعَلُهُ قَادِراً عَلى المُساهَمَةِ في فِعلِ التاريخِ وَالمُشارَكةِ السِّياسِيَّةِ الفعّالَةِ.
5. إنّ رِهانَ الحَقيقَةِ بالنَتيجَةِ هُوَ مُحاوَلَة في إلحاقِها بالمُستَقبَلِ، وَذلكَ يَقــودُ إلى فَلسَفَةِ تَفاؤلِ وَاسْتِقْبالِ نسبَةً إلى اعتِمَادِها عَلى الآثارِ، وَمَدى نَفْعِها الَّــذِي سَيعُودُ عَلى الإنْسَانِ.

يُخبرُنا البراغماتيون، بما فِيهم رورتي، بأَنّ المُغالَطَة الكَبيرَة لِلمُعتَقَداتِ هُوَ أَن نَعتَقِدَ أَنَّ مَجازاتِ الرُؤى، وَالتَطابُق، وَالخَرائِطَ الذِّهْنيّةِ، والتَصويرَ والتَمثيلَ، والَّــتِي تُطَبَّقُ في تَأكيداتٍ بَسْيطَةٍ ونَمَطيَّةٍ، يُمكِنُ تَطبيقُهَا في مَجازاتٍ واسِــعَةٍ مُختَلِــفٍ فِيها. إنّ هذا الخَطَأَ البَسيطَ يَجعَلُنا نَعتَقِدُ أَنَّهُ لا يوجَــدُ أَمــلٌ في أيٍّ نَــوعٍ مِــنَ العَقلانيَّةِ، عِندَ عَدَمِ وجودِ أَشياء مُتَطابقَةٍ، وَعَدَمِ وجودِ تِلــكَ الصَــرامَة والدِّقَــةِ والوثُوقيّة إلاّ الذَوق والعاطِفَة وَالإرادَةَ. وَعِندَما يَقُومُ البراغماتيُّ بالهُجومِ عَلى فِكرَةِ "إنّ الحَقيقَةَ هي دِقّةُ التَمثِيْلِ" إنّما يُهاجمُ التَّقْسيْمَ التَقليديَّ بَينَ العَقْلِ والرَّغْبَــةِ، أو العَقْلِ والشَهوَةِ، أَو العَقْلِ والإرادَةِ. فلَيسَ لأيٍّ مِنْ هذهِ التَقسيماتِ أَيُّ مَعنى إلاّ إذا فَكَرْنَا أَنّ التَعَقُّلَ أُنْمُوذَجاً لِلرُؤيةِ، أَو كَما سَمَّاه ديوي "نَظَريــةُ مَعرِفَــةٍ بِالنِســبَةِ لِلمُلاحِظِ أَو المُتَفَرِّجِ".[2]

---

1 محمد جديدي، مابعد الفلسفة: مطارحات رورتية، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، 2010، ص 60.

2 Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980), p. 164.

وَهذا التّوجّهُ **الروريّ** يَدينُ بالفَضْلِ لِما قَدّمَهُ جون ديوي في فِكرَتِهِ عَنْ الخِبرَةِ وَأَثرِهَا فِي صُنْعِ الحَقيقَةِ وَالاّتِفاق بشَأنِها وَقَبُولِها أَو الأَخذِ بِها كَبرنامَجٍ لِحُلول مايُواجِهُنَا مِن مَشاكِلٍ فِي الحَياةِ؛ فَهِيَ أَداةٌ ووَسيلَةٌ لِلعَيْشِ الأَفضَلِ، وَبذلكَ فَهِيَ تَحْمِلُ الآستِقْبالَ وَالأَمَلَ، يَقُولُ دِيوي: «الخِبرَة: نَتيجَةٌ، وَقَرينَةٌ، وَمُكافَأَةٌ أَو جزاءٌ لِتَفاعُلِ الكائِنِ الحَيِّ مَعَ بيئَتِهِ؛ وهُوَ التّفاعُلُ الّذِي إذا تَحقَّقَ عَلى أَكمَلِ وَجهٍ، تَحوَّلَ إلى مُشارَكَةٍ وَتَواصُلٍ»[1]. فالتّواصُلُ وَالتّفاعُلُ يَخلِقانِ نَوْعاً مِنَ الفَهْمِ المُشتَرِكِ، عِبْرَ تَلاقُحِ الخِبراتِ. وَذلكَ هُوَ المُنعَطَفُ البراغماتيّ برُمّتِهِ وَالّذِي يُعطِي لِلإِنْسانِ سُلطَتَهُ فِي مِعيارِيَّةِ الحَقيقَةِ عِبرَ مُشارَكاتٍ خِبراتيَّةٍ (ديوي) وَمُحادَثيَّةٍ (**روريّ**).

ثانياً: اللاّماهُويَة/اللاّجَوهَرية:

بِناءً عَلى ماسَبَق، تُعطي اللاّماهُويَّةُ مَعنىً يُفيدُ بنَفْيِ إمكانيَةِ أَن يَكونَ الواقِعُ الخَارِجيُّ مَرجعاً لِلحَقيقَةِ، وَبالضِدِّ مِن فِكرَةِ العَالَمِ المُتَكوِنِ مِن الماهِيَّاتِ (جَواهِر ثابتَة لاتَتَغير وَتَقبعُ خَلفَ الظّواهِرِ)، يُقَدِّمُ **روريّ** تَصورَهُ بأَنَّهُ نَقضاً لِهذِهِ الرُؤيَةِ، والَّتِي طَالَمَا سَيطَرَتْ عَلَى العَقْلِ الإنْسَانيّ، بِسَبَبِ ما أَنتجَتْهُ الفَلسَفاتُ النَسَقيّةُ وَالتأْسِيسيَّةُ، وَبِصُورَتِها الواقِعِيَّةِ أَكثَر مِن غيرِها.

لِذلكَ، فَإِنَّ تَصَوُّراتِنا عَنْ العَالَمِ تَمتازُ بالإِنفِتاحِ نَفْسهِ الَّذِي يَلزَمُ أَنْ نَتخِذَهُ مُقابِلَ (كُلّ) الآخَر؛ فَهِيَ تَصَوُّراتٌ مِنْ أَجلِ الفَهْمِ وَالاّتِفاق وَذلكَ يَدعُونَا إلى أَنْ نَخلَعَ كُلّ جلباب الجَوهَرِ وَالمادَةِ الّتِي يُتَصوَّر أَنّها مَوجودَةٌ فِي العَالَمِ الخارِجي وَعَلى ماهِيّتِنا كَشف ماهِيتِها وَتَمَثُّلِها كَمُطابَقَةٍ. وَذلكَ هُوَ نَفسُهُ المَوقِف النَاقِض لِيقينيَّةِ الواقِعِيَةِ وَتَمَثُّلِهِم لِلواقِعِ عَلى أَنّهُ صُورَةٌ لِلحَقيقَةِ بِمُطابقَتِها لِلأَصلِ فِي الخارِجِ عَلى مِرآةِ عُقُولِنا؛ وَلِذلكَ يَقولُ **روريّ**: «إذا فَكرْنَا بأَنّ المَعْرِفَةَ لَيسَتْ آمتِلاكاً لِماهِيّةٍ، وَعَلى العُلَمَاء، أَو الفَلاسِفَةِ أَن يَصِفُوهَا، وَإِنَّما كَحَقٍ فِي الآعتِقادِ، بوَساطَةِ المَعايير الجارِيَةِ، فَإِنّنا نَكون عَلى الطَرِيقِ الصَحيحِ»[2]. وَهذا الشّأَن **الروريّ** فِي نَقضِ فِكرَةِ الماهِيَةِ وَإستِهجانِها إنّما يَتَصِل بِإمتِعاضِ دِيوي مِنها، يَقولُ دِيوي: «لَو أَنّنا أَنْعَمنا

---

1 ديوي، جون، **الفن خبرة**، ترجمة زكريا ابراهيم، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص 41.

2 رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 507-508.

النظَرَ الآن إلى لَفْظِ "الماهِيَة" لَوجدْنا أَنَّهُ لَفظٌ غامِضٌ مُلتَبسٌ إلى أَعْلَى دَرَجَةٍ»[1]. ثُمّ يُوسعِ دِيوي شَرحَه لِمَعنى الماهِيّة[2] فَيَصِلُ إلى فِكرَةِ كَونها اللُّبَّ أو الجَوهَريَّ، وَذلكَ -أيضاً- لايَعني لَدَيهِ شَيئاً إلاّ مَاهُوَ نَتاجاً لِلّخِبرَةِ وَبناءً عَلى ذلكَ فَمَعنَى أَو لُبُّ شَيءٍ ما، لَيسَ واحِداً بالنسبةِ لِمَجموعاتٍ بَشَرِيَّةٍ مُختَلِفَةِ التَّخصُّصِ وَالبيئَةِ وَالخِبرَةِ. وَهُوَ ما يُشيرُ إلى مانَتَفِقُ عَليهِ، وَلاوجودَ جَوهَري وَضَروري يَتَموقَعُ في الخارِجِ وَلَه دِلالَةٌ ثابِتَةٌ.

وَلِذلكَ يَرى **رورتي** أَنَّ مِن أَهَمِّ سِمَاتِ البراغماتيَّة أَنَّها ضِدَّ الجَوهَريّة فَعِندَ آستِخدامِها مَع أَفكارٍ مِثلَ "الحَقيقَة"، "العِلم"، "اللُّغَة"، "الأَخلاق"، والأُمور المُماثِلةِ في التَنظيرِ الفَلسَفيِّ إنَّما تَناقُضُ أُولئكَ الَّذِين يُريدونَ أَنْ يَكونَ لِلحَقيقَةِ جَوهَراً وَتَصَوُّراً قائِماً عَلى تِلكَ الجَوهَرِيَّةِ (التَصوّر الماهوي) لِكُلِ المَعرفَةِ، وَالعَقلانيَّةِ، وَالتَحْقِيقِ أَو العَلاقَةِ بَين الفِكرَةِ ومَوْضُوْعِهَا. عَلاوَةً عَلى ذَلِكَ، يُريدُ هؤلاء أَنْ يَكُوْنُوا قَادِرِينَ عَلى آستِخدامِ مَعرفَتِهم بهذهِ الجَواهِرِ مِن أَجلِ نَقْدِ الآراء الَّتي يَعدُّونَها باطِلَةً، ومِن أَجْلِ الإشارَةِ إلى طَريقَةِ التَّقَدُّم نَحو آكتِشافِ حَقائِقَ أَكثَرَ. إلاّ أَنَّ مانَقولُهُ: إِنَّهُ لا يُوجَدُ جَواهِر في أَيِّ مَكانٍ.[3]

فَالفَهْم المُطابَقاتيّ لِلواقِعِ يُؤدي إلى فِكرَةِ أَنَّ هُنالِكَ طَريقاً واحداً تَتَجلّى مِن خِلالِهِ حَقيقَة العَالَم بِما هُوَ كَذلكَ، كَماهيةٍ نِهائِيةٍ وَصادِقَةٍ؛ وَلِذلكَ، يُناقِضُها **رورتي** لأَنَّهُ -وَبناءً عَلى أَهدافِهِ في نَقْدِ التَأْسِيسِ وَالماهَويَّاتِ وَمَعنْاهَا وَالمطلَقياتِ وَمِعْيارِها- يَجدُ مِنَ الأَفضَلِ أَن يَكونَ ذَلكَ رَأيٌ ضِمنَ مَجمَوعَةِ آراءٍ تَنفَتِحُ لِترى أَنَّ هُنالكَ مَن لايَجدُ في التَطابُقِ مِعياراً وَلَديهِ رُؤية مُغايرة وَهُوَ يَحمِلُ مَعنىً وَصِدقاً أيضاً؛ وَبالنسبَةِ لِلواقِعيَةِ الَّتي تَحكي أَحقيَّتُها بِآمتِلاكِ الحَقيقَةِ قِياساً لِلواقِعِ وَتَطابُقِهَا مَعَه فَعليها أَنْ تُسَمَّى مُطابَقيَّةً بالتَّخْصِيْصِ، لأَنَّها لايُمْكِنُ أَن تَختَزِلَ كُلَّ المَعنى المُقالِ بِحقِ الواقِعِ.

ثالثاً: أخلاقٌ بلا آلتزاماتٍ عَامَة (بلاكَونية):

فَقَد رَأَى **رورتي** أَنَّ شُعورَ الفَردِ بذاتِهِ إِنَّما هُوَ خَلقٌ داخِلِيٌّ حُرٌّ بالمَرتَبَةِ الأُولى. وَذلكَ يُشيرُ إلى مَدَى الفَرديَّةِ لَدى **رورتي**. وَبَدَلاً مِن أَن يَعمَلَ بِالمُنجَزِ الكانْطي

---

1 ديوي، جون، **الفن خبرة، ص** 493.

2 المصدر نفسه.

3 Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980), p. 162.

بفِكرَةِ الواجبِ الأخلاقيِّ عَلى أَساسٍ ترانسنتندالي، وَلأجلِ ذلكَ سَعى نَحوَ العَمَلِ عَلى فِكرَةِ "التَضامُن" الَّتي تَقومُ عَلى أَفعالِنا إزاء مايواجهُنا مِن مُعَانَاةٍ في المُجتمَع وَيَتَحَتَّمُ بذلكَ أن نَعمَلَ عَلى حَلِّهَا وَتَجاوزُهَا. وَلِذلكَ كُلّه عَمِلَ عَلى الكَشفِ عَنْ أَبعادٍ شَخصيَّةٍ ووَطَنيَّةٍ لِمَعنى الأَخلاق وَتَجريدِهَا عَنْ كَونياتِها.[1] وَذلكَ بالتَأكيدِ سَيُخرجُها مِن تَصورُاتِهَا المُتَعَلقَةِ بالمُثُلِ أَو الواجب الكَوْني، فَبالنِّسْبَةِ لروررتي لاتَرتَبطُ المَعَايِيْرُ الأَخْلاقيَّةُ بالعَالَم المُتَعَالي أَو الثَابتِ أَو المُفارِق مَع مُثُلِ أَفْلاطُون أَو الأَوامِر الكانْطيَّةِ، كَما أَشَرنا، وَإنّما هيَ ضروبٌ وَأَنْمَاطٌ مِنْ الخِبْراتِ وَالتَّجارُب الاْجْتماعِيَّةِ الَّتي يَعيشُها الإِنْسَانُ وَكَيفيَّةُ تَحَولُها لِعاداتٍ يَألفُهَا النَّاسُ وَيَقبَلونَهَا، لكِنَّها تَبْقَى حامِلاً لِطَبيعَةِ التَغيُّر الَّذي هُوَ نتاجٌ لِرَغَباتِ البَشَرِ وَاْعتقِاداتِهم، وَتَعودُ لِتَتَحَكمَ بالسُلوكِ الإِنْسَانيِّ؛ وَلِذلكَ فَلا مَعَايِيْرَ أَو مَساطِرَ تُحَدِدُ مَساراتِنا نَحوَ الحَقيقَةِ أَو أيِّ فِعْلٍ أَو سُلُوْكٍ.[2]

مِن الخُطواتِ الثَلاثِ السَّابقَةِ يَلزَمُ أَن يَتَحقَقَ الخُروجُ مِن أُطرِ الإِبْستِمُولوجيا الَّتي حَدَّدَتْ طُرُقَ مَعرفَتِنَا لِلعالَم الخارجيِّ وَذواتِنا وَعَلاقَتِنا مَعَ الآخرِيْنَ. وَما ذلكَ الخُروجُ إلاّ لُجُوْءٌ مِنْ طَرفٍ لآخرَ: إلى التَّأويلِ بوَصفِهِ حَيِّزاً أَكثَرُ رَحابَةً وَفضَاءً، وأَكثَرُ قَبولاً لِلتَعَدُدِ وَالتَغايُرِ وَاللاَّصرامَةِ وَالضِدِيَّةِ لِلتَشيُؤ، وَهُنا يَلزَمُ أَن نُبينَ جَذرَ الإفادَةِ مِن فِكرَةِ التَّكوينِ/التَهْذيْب وَالَّتي أَشَرْنا لَها، بسُرعَةٍ، في ماسَبَقَ مِن البَحْثِ.

يَفيدُ رورتي مِنْ غادامير في فِكْرَةِ Bildung وَالَّتي تُتَرجَمُ إلى تَهْذيْب -وهُوَ ماسَنَعتَمِدُهُ- وَتَكوينٍ وَتَنشِئَةٍ وَتَربيَةٍ وَتَعليم ذاتيٍّ، تِلكَ الإفادَة هيَ الَّتي اْنعَكَسَتْ لَدَيهِ في جَعَّلِها هَدَفاً لِلتَفكيرِ الإنْسَانيِّ، فَلَمْ يَعُدْ الإِنْسَانُ مُفكِراً لأَجلِ المَعْرِفَةِ بَل لأَجلِ التَّهْذيْب. وَأَصبحَتْ ذَواتُنا تَنصَقِلُ وَتُنمى كُلَّمَا زادَتْ قِراءاتُنَا وَكِتَابَاتُنَا وَحَديثُنا عَنْ أَنْفسِنَا وَمِنْ أَجلِهَا، وَبذلِكَ فَهذهِ النَّشاطَاتُ تَكْشِفُ أَهميَّتَهَا لِلإِنْسَانِ بَلْ وَتَفوّقَهَا (حَسْبَ العَقْلِ الغَربيِّ وَخواصِهِ) عَلَى الأَفْكَار الَّتي تَنشَغِلُ بالحَديثِ عَنْ المأكلِ أَو المَشرَبِ أَو الكَسْب المالِيِّ فَقَطْ؛ بذلِكَ فَهذهِ الأَفْكَارُ تُعيْدُ تَكْوِيْنَ الإِنْسَانِ، وَذلكَ كانَ حَاضِراً لَدَى غادامير في لامُبالاتِهِ بما حَصَلَ في التَّاريْخِ أَو

1 ثائر ديب، «ريتشارد رورتي نموذجاً: عَنْ النقد ما بعد الحداثي لفكرة الكونية»، **جريدة الاسبوع الادبي**، العدد 877، تاريخ 10/2003/4.

2 محمد جديدي، **الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 437-438.

مايُمكِنُ تَحصُّلُه مِن الطَبيعةِ الخارجيَّةِ، وَتَأكيدُهُ عَلى مايُمكِنُ أَنْ يَنفعَنا لِآسْتِعمالِنَا الخَاصِّ وَمايُمكِنُ أَنْ نَحْصَلَ عَليْهِ لِذلكَ الآسْتِعمَالِ مِنهُمَا، فَكلُّ المعْلومَاتِ الَّتي نَحصَلُ عَلَيْهَا أَو نَسْعَى لِكَسْبِهَا إِنَّما هيَ في نِهايةِ المَطَافِ أَدواتٌ لإِيْجَادِ طَريقَةٍ جَديدَةٍ وَأَكثَرَ فائِدَةً لِحياتِنَا وَالتَّعبيْرِ عَنْ ذَواتِنَا.[1]

وَيُوظِفُ **رورتي** مَفْهُومَ التَّهْذيْبِ لِلدلالَةِ عَلى مَعنَى إِيجادِ الطُّرق الجَديدَةِ، وَالأَفضلِ، والأَكثَرِ إِثارَةً، لِلكَلام. ذَلكَ المَعْنَى الَّذِي يَحتاجُ إِلى فَضاءٍ لِرعايَتِهِ وَأَدواتٍ لِلعَمَلِ عَليه، فَتَبيَّنَ أَنّ ذَلكَ هُوَ بَديلُ الهِرمينوطِيقا لَدى **رورتي**؛ « فَالمَسْعَى إِلى تَهْذيبِ أَنْفُسنا أَو آخَرينَ قَدْ يَتَمَثَّلُ في النَّشاطِ الهِرمينوطِيقي الرَّامِي إِلى صُنعِ رَوابطَ بَين ثَقافاتِنا الخَاصَّةِ وَثَقافَةٍ غَريبةٍ ما، أَو حِقبَةٍ تَاريخيَّةٍ، أَو بَينَ نَسقِنَا الخاصِّ وَنَسقٍ آخَرَ يَبْدُو أَنَّهُ يَسْعَى وَراءَ أَهْدافٍ لامُتقايسَةٍ بمُفرَداتٍ لامُتقايسةٍ... وَيُفتَرَضُ في الخِطابِ الكَلامِيِّ التَهذيبيِّ أَن يَكونَ غَيرُ عاديٍّ، وَأَن يُخرِجَنَا مِن نُفوسِنَا القَديمَةِ بِقوَةِ الغَرابَةِ، وَيُساعِدُنا لِنَكونَ كائِناتٍ جَديدَةً ».[2]

وَيَسْتَعيْنُ **رورتي** بتوماس كون في فِكْرَتِهِ عَنْ النَّمُوْذَجِ وَالكَلاَمِ العَاديِّ أَو السَّائِدِ ودَوْرِ العَرَضِيِّ أَو الثَّوْرَةِ أَو غَيْرِ العَاديِّ في تَغْيِيْرِ النَّسَقيَّةِ نَحْو ضَرْب مُغَايِرٍ يَعمَلُ عَلَى قَطيعَةٍ مَعرفيّةٍ مَعَ السَّابقِ التَّاريْخِيِّ- الابستيمي. وَمِنْ ذَلِكَ يُحَاوِلُ المُقَارَنَةَ بَيْنَ الكَلاَمِ العَاديِّ وغَيْرِ العَاديِّ لِيَنْطَلِقَ فِيمَا بَعْدُ واضِعاً حُدُوْداً بَيْنَ الابْستِمُولوجْيا (المُنْتَقَدَةُ مِنْ طَرَفِهِ) والهرمينوطيقا (المُعول عَليهَا).

يَجُرُّنَا الكَلامُ العَاديُّ إِلى تَمْييزِهِ: بوَصفهِ الكَلامَ المُتعارَفَ عَليهِ وَالمُتَّفَقَ عَليهِ اصطِلاحِيّاً وَتَواضُعيّاً؛ وَلِذلِكَ فَهُوَ يُمَثِّلُ مَنظومَةً عُرْفيَّةً وَمَعرفيَّةً مُتفَقَاً عَليها، وَلَها سُلطَةُ الإِجابَةِ عَلى التَساؤلاتِ ذاتِ العِلاقَةِ بالمَنظُومَةِ تِلكَ، وتَنظيمِ الحُجَجِ لِما يَنقدُ أَو يؤيّدُ الإجاباتِ الَّتي تُريدُ أَنْ تَخضعَهَا لِلتَميزِ داخل حَقلِ آهتِمامِهَا. بَيْنَمَا الكَلامُ غَيرُ العَادِيِّ (وَالَّذِي يَستَنِدُ لَهُ **رورتي**) فَهُوَ مايَتعَلَّقُ بالمُشَارَكاتِ الَّتي يَدخُلهَا الإِنْسَانُ وَهُوَ غَيْرُ عَارفٍ أَو مُلتزِمٍ بالأَحْكامِ وَالمَعجَمِ المَعرِفِيّ لِلكَلامِ العَاديِّ وَانُموذَجِهِ، وَيزيحُهَا وَلايَعمَلُ بِها وَيَبدأُ بِدايَةً بِصُورَةِ لَغْوٍ أَو كَلامٍ لامَعْنَى لَهُ

---

1 يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 471-472.

2 يُنظَر: المصدر نفسه، ص 473.

لِيتحوَّلَ فِيما بَعْدُ إلى ثَورَةٍ فِكْريَّةٍ، تُغَيِّرُ الأنموذَجَ الرَّسمِيَّ أَو السَّائِدَ[1]. وَالِهرمينوطِيقا هيَ المُنعَطَفُ الَّذِي سَيأَخُذُ بمَهَمَّةِ حَملِ مَعَنى الكَلامِ غَيْرِ العَادِيِّ بالضِدِّ مِنْ الإبستِمُولوجيا، فَيُحَدَّدُ مَسَارَ رورتي بِأَنَّهُ تَحوُّلٌ مِن الإبستِمولوجيا إلى الِهرمينوطِيقا.

المحور الرابع:

الهرمينوطيقا وَالبراغماتيَّة

- الهرمينوطيقا بِوَصفِها مَشروعَاً خَلاصِيَّاً

تَماشياً مَعَ مَشروعِ رورتي النَّقضيِّ وَالنَقْدِيِّ لِماهُوَ سَائِدٌ، فَهُوَ لايُقيمُ وَزنَاً لِلْفَهمِ الَّذِي يَفصِلُ الإبستِمولوجيا عَنْ الِهريمنوطِيقا عَلى أَسَاسٍ: أَنَّ الأُولَى هِيَ مَن تَمتَلِكُ سُلطَةَ العَقْلانيَّةِ وَما يَدخُلُ تَحتَ لِوائِها، وَالثَّانِيَةَ الَّتِي تَتَضَمَّنُ البَحْثَ خَارِجَ إطارِ ما هُوَ عَقْلانِيّ.[2]

بِناءً عَلَى ماسَبَقَ، فَالتَّمييزُ لايَقومُ عَلَى امتِلاكِ سُلطَةِ العَقلَنَةِ وَالصَّرامَةِ مِنْ دُونِهَا، وَلاَ عَلَى أَسَاسِ التَّفريقِ بَينَ عُلومِ الطَبيعَةِ وَالعلومِ الإنْسَانيَّةِ؛ أَو بَينَ مايُشيرُ لِلواقعيّةِ أَو مايُشيرُ لِلْقِيَمِ؛ وَلابَينَ ما يَمتَلِكُ مَوضُوْعِيَّةً وَبَينَ مَا هُوَ يُعانِي مِن الإلتِباسِ وَالضَّعْفِ أَو المرونَةِ، وإنَّما الفَرقُ الأَسَاسُ يَقومُ لَدَيْهِ بَينَ ما هُوَ مَألوفٌ وَما هُوَ لَيسَ مَألوفاً. وَلأَجلِ ذلِكَ يُمكنُ حَصْرَ الفُروقِ بِالجَدوَلِ الآتِي[3]:

الإبستِمولوجيا	الِهرمينوطِيقا
تَهْدِفُ إلى فَهْمِ ما يَحدُثُ في العَالَمِ ووَصفِهِ وَتَصنيفِهِ مِنْ أَجْلِ أَنْ نَوسِعَ ذلكَ الفَهمَ، أَو تَعزيزِه، أَو تَعليمِه، أَو التَأسيسِ لَهُ وَعَليهِ.	يَجبُ أَن نُؤَوِّلَ حِينَما لانَفهَم ما يَجري وَبِذَلكَ نَحنُ صادِقون في قَبولِ ذلكَ الفَهمِ.
إنَّها تَعمَلُ بِمَنطِقِ المحابَهةِ وَالمقايَسَةِ وَالواحِديّةِ وَالشُمولِيّةِ.	إنَّها تُعطي مَعنى لِلأَمَلِ بِفضاءِ ثَقافيّ تَعدُدِيّ.

1 يُنظَر: المصدر نفسه، ص 425.
2 يُنظَر: المصدر نفسه، ص 424.
3 يُنظَر: المصدر نفسه، ص 426 وص 458. مع فروقات وضعها الباحث.

تَقولُ بوجودِ إطارٍ ثابتٍ وَحِياديٍّ وَبذلكَ هُوَ مَرجِعٌ لِلمُقايَسَةِ.	لا ثَبات أو إطارٍ قَسريٍّ، بَل سَيلانٌ لِلمَعنى الَّذِي يَقِفُ بُرهَةً مَع كُلِّ اتِفاق.
مَوضُوعُهَا مُتَعَلِّقٌ بطَبيعَةِ المَعرفَةِ الإنْسَانيَّةِ وَكَشفِهَا وَذلِكَ لايُتيحُ مَجالاً لِلتأويل لأنَّنا مُلتزمُونَ بِبَرامِجَ بَحثيَّةٍ وَمُمارَساتٍ كَلاميَّةٍ عادِيَّةٍ أو سَائِدَةٍ أو خاضِعَةٍ لِمَنظومَةِ الأُنموذَجِ المُهَيمِن.	إنَّ الهِرمينوطِيقا تؤدي دَورَ الإصلاحيَّةِ لأَنَّها -دائِماً- ما تَستَأنفُ البَحثَ بطَريقَةِ الأَمَلِ بالجَديدِ وَالثائِرِ، وما يُعيدُ تَحرُّرَ الإنْسَانِ.
خِطابٌ عاديٌّ، يَهتَمُّ بدِراسَةِ ما هُوَ مَألُوفٌ.	خِطابٌ غَيرُ عَاديٍّ، يُعوِّلُ عَلى دِراسَةِ غَيرِ المَألوفِ.
تَرجَمَةٌ لِلخِطاب العاديِ بأَنَّهُ ما يُمكِنُ أن نَعمَلَ لَهُ مُصطَلَحاتٍ مُفَضَّلَةٍ وتَنسيقِ لُغَةٍ خاصَّةٍ بِهِ.	عَدَمُ وجُودِ لُغَةِ عِلمٍ مُوَحَّدٍ. فَلا وجُودَ لِمَصفُوفَةٍ مَوضُوعِيَّةٍ، وَحِيادِيَّةٍ ثابتَةٍ، يُمكِنُ أن تُفَسِّرَ، وَتَشرَحَ، مانُعيشُهُ، أو نُريدُ أن نَفهَمَهُ.
تَقومُ عَلى أُسُسِ الشَرحِ، وَالتَنَبُّؤ، وَالطَريقَةِ المَعرفِيَّةِ: المُمتازَةِ، وَالمُستَحسَنَةِ، وَالعَقلانيَّةِ، وَالصارِمَةِ.	إنَّ كَلِمَةَ المَعْرفَةِ لَدَيْهَا لا تَستَحِقُ القِتَالَ! فَالهِرمينوطِيقا هِيَ طَريقٌ جَديدَةٌ في المُلائمَةِ، وَالوضوحِ الفَلسَفيِّ؛ ولا تَسعَى إلى المَناهِجِ المَعْرفِيَّةِ الأَحسَنِ والبَديلَةِ. بَل جُزء مِن تَعَدُدٍ مَقبول.

وَنَتيجَةً لِما سَبَق، يَقولُ **رورتي**: «عَلَيْنا أَلاّ نُحاوِلَ أن يَكُونَ [هنالك] مَوضوعٌ يَخلِفُ الإبستمولوجيا، بَل نُحاوِلُ تَحرْيرَ أنفسَنا مِنْ فِكرَةِ أَن تَكُونَ الفَلْسَفَةُ دائِرَةً حَولَ اكتِشَافِ إطارٍ بَحثيٍّ ثَابتٍ. وَعَلَيْنا، خَاصَّةً، أَنْ نُحَرِّرَ أنفُسَنا مِنْ فِكرَةِ: أَنَّ الفَلسَفَةَ تَستَطِيْعُ أَنْ تَشْرَحَ ما تَركَهُ العِلمُ بِلا شَرحٍ»[1].

وذلك ماجعله يراجع مشروعه في تبني نوع من المشروع التوجيهي في الهرمينوطيقا ليتنازل عنه؛ فأجاب في مقابلة اجريت معه على سؤال: هل لاتزال تظن ان الهرمينوطيقا يجب ان تحل محل الابستيمولوجيا = نظرية المعرفة؟ فقال: «لا، أظن انها كانت عبارة غير ملائمة. والفصل الاخير من كتابي "الفلسفة ومرآة

1 المصدر نفسه، ص 496.

الطبيعة" ليس جيدا جداً. وأظن أنه كان يجب فقط ان اقول: ينبغـــي ان نكـــون قادرين على التفكير في شيء نفعله أكثر من اهمية الاحتفاظ بصناعة الابستيمولوجيا»[1]

لكِنْ، ذَلكَ لايَدْفَعُنَا بِإتِّجاهِ تَصَوِّرِ نِهَايَةِ الفَلْسَفَةِ كَمَا أتُّهمَ بذلكَ رورتي مِـــنْ قَبْلُ؛ بَل إنَّهُ يُريدُ أَنْ يَقُولَ إنَّ الفلسَفَةَ بهذا المَعْنَى قَدْ أنتَهَتْ: بمَعـــنى شُمُولِيَّتِهَـــا، وَكَونِيِّتِها المِعْيَارِيَّةِ وَالنَسَقيَّةِ، وَالمَرجعيَّةِ العُليا لِكلِ المَعارِفِ. كُلُّ ذلكَ الوَهْمِ يَجبُ أن يُزالَ، حَسْبَ رورتي. وذلك ما الحنا له في باية دراستنا عن الفلسفة وفلسفة، او بين Philosophy وphilosophy؛ والالتباس الذي صوّرَ قول رورتي هذا بانه نهايَة الفَلسَفَةِ هُنا تُشابهُ فِكرةَ نهايَةِ الدِينِ فَي عَصرِ التَّنْوِيْرِ؛ أَو الرِّسمِ التَشـــكِيلِيِّ بَعـــدَ مَجيءِ الفَنِ الطَلِيعيِّ، لأنه سَيَظَلُّ، دوماً، هُنالِكَ، شَيءٌ أسْمُهُ "فَلسَفَة" بالرُّغمِ مِـــن مُحاوَلَةِ الهَدمِ **الرورتية** لِكلِّ الأنْسَاقِ الفَلْسَفيةِ عِبْرَ التَّاريخِ، مِنْ أفلاطُونَ إلى يَومِنـــا هذا،[2] لأنَّ الفَلسَفَةَ التَّهْذِيْبِيَّةَ لاتَهدِفُ إلى وَضعِ نِهايَةٍ لِلفَلسَفَةِ بقَدَرِ ما تُرِيدُ مَنْـــعَ الفَلسَفَةَ مِنْ تَحْصِيْلِ أو العَمَلِ بإتِّجاهِ الطَّرِيقِ الآمِنِ وَالمأمُونِ لِلّعِلْمِ.[3] الَّذِي يَحمِـــلُ مَعَهُ الدِّقَةَ وَالسُّلطَةَ العُلْيَا وَالحَقيقَةَ المُطْلَقَة.

-البراغماتيَّة: ضِداً لِلمَوْضُوْعيَّةِ، وَالحِلْفِ الإبستِمولوجي

وَلا يَقِـــفُ إهتِمـــام **رورتي** بالسَّـــائِدِ وَضِـــدِّهِ، أَو العَـــادِيِّ ونَقيضِـــهِ، أَو الإبستِمولوجيا وَالِهرمينوطِيقا؛ بَل يَصِلُ حَـــدُّ البَحْـــثِ في فَـــوارِقِ المَوْضُـــوْعِيِّ وَالتَّضامُنِيِّ؛ بَينَ رَمْزِ الضِدِّ في فِكرِ **رورتي** وهُم الواقِعِيُّونَ وبَينَ الجيْلِ الفَلسَفيِّ الَّذِي يَنتَمي لَهُ مِن البراغماتيين. ويُحَدِّدُ بَيْنَهُما ولَهُما طَرِيقَتَانِ، نَستَطيعُ مِـــن خِلالِهمَـــا كَشْفَ حُدودِ تَفكيرِ كُلٍّ مِنهُمَا أَو عَلَى الأَقلِّ مَعالِمِ ذلِكَ التَفكيرِ[4]:

الأُولى: في الكَلامِ عَنْ ما يُقَدِمُوهُ بِوَصْفِهِم جَماعَةً فِعْلَيَّة تُشْتَرطُ بِمُقَوِّمـــاتٍ تارِيخِيَّةٍ وواقِعٍ مُعاشٍ أَو لُغَةٍ أو رَمزِيَّةٍ أَو جَذرٍ زَمكانِي مُغاير، لَكنه يَرتَبِطُ بِهَمٍّ ثَقافيٍّ

1 A talent for Bricolage: An Interview whith Richard «Joshua Knobe, , **The Dualist**, 2, 1995, pp. 71.»Rorty

نقلا عن: صلاح اسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص** 148.

2 يُنظَر: المصدر نفسه، ص 512.

3 يُنظَر: المصدر نفسه، ص 488.

4 See: Rorty, Richard, **Objectivity Relativism and Truth, Philosophical Papers**, vol.1, Cambridge University press, 1991, p. 21.

وٱجْتِماعيٌ. وهذهِ الحالَةُ الَّتِي تَستَندُ إلى **التَضامُن** وتَسْتهدِفُهُ. فَهِيَ التي تَعْمَلُ مِنْ أجلِ الجَماعَةِ البَشَرِيَّة الهُوياتيَّة المُحَدَدَةِ المَعالِم والٱنْتِماء.

الثانية: تَتمَثَّلُ فِي نَظرَةِ البَشرِ إلى أَنْفُسهم عَلى أَنَّهُم يَمتلِكُونَ عَلاقَةً مُباشِرَةً مَعَ ما يَمتَلِكُ حَقيْقَةً لَيستْ إنْسَانيَّةً وَلا تَمُتُّ بصِلَةٍ لِواقِعِهِم التَّاريخيِّ أَو المَذْهَبيِّ أَو الجَمَاعاتِيِّ الخَاص. ويَتساءَلُ **رورتي** ويَهتَمُّ بالمُمارَسَاتِ المُوجَهَةِ إلى ما هُوَ خَارِجُ نطاق الإنْسَانيَّةِ في الجَماعَةِ المَتعيِّنَةِ وَالمُنحصِرَةِ، وَلا يَنظُرُ لِنفسهِ بوَصفِهِ مَحكومًا بِأُطرِ الجَمَاعَةِ المُنتَمي لَها وإنَّما يَرتَبِط بما هُوَ مَوصوفٌ دُونَ الرُجوعِ إلى مُجتَمعٍ يَنْضَوي تَحتَه. وَهذه هِيَ **المَوضوعِيَّةُ**.

وَيَرى **رورتي** أَنَّ العَقْلَ الغَربيَّ هُوَ وَريث لِلّصِنفِ الثاني، الَّذِي يُريدُ العَمَلَ بمعايير وَتَقاليدِ المَوضوعِيَّةِ. وَالخاضِع لِلْفَرَضيةِ القائِلَة: إنّنا يَجبُ أن نَقِفَ عَلى مَسافَةٍ واحِدَةٍ وكافِيَةٍ مِن الأفْكَارِ وَالأَشْيَاء بشكلٍ يُمَكِّنُنَا مِنْ أَنْ نَتفَحصَها مِنْ أَجْلِ جَذبها نَحْوَ الطَّبيعيِّ بَدَلَ الٱجْتمَاعيِّ- الإنْسَانِي. وأُولئِكَ الَّذين يُريدُونَ أَنْ يُقيمُوا التَّضَامُنَ عَلى أُسُسٍ مَوضُوعِيَّة وَهُمْ مَنْ يَصفُهُمْ **رورتي بالواقِعيين** وَالَّذِين، كَمَا أَسْلَفْنَا، يَفهَمُونَ الحَقيقَةَ بوصفِهَا تَطابُقًا يَخضَعُ لِتَمَثُلٍ ومِرآويِّةٍ. وبذلِكَ فَعَلى التَضامُنِ أَن يَخضَعَ لِآلياتِ الشَطرِ بَينَ ماهُوَ عَقلانِيٌ وما هُوَ لَيسَ كَذلكَ: الَّذِي تَفتَرِضُهُ الافهامُ الَّتِي مَيَّزَتْ بَينَ عَالَمِ الروحِ وَالطَّبيعَةِ. وَالَّذي يَعنِي الٱعتِمَادَ عَلى الإبستِمولوجيا وَٱختِزالها لِمَهَمَّةِ الفَلسَفَةِ بالضِّدِّ مِن الِهرمينوطِيقا وَإعَادَةَ مَكَانَةِ الإنْسَانِ، وَتَحريرهُ مِنْ تِلكَ الٱسْتِلابَاتِ الَّتِي حَوَّلَتهُ إلى شَيءٍ يَجرى قِياسُه وَالعَمَلُ مَعَهُ عَلى أَنَّه الصَّامِتُ وَالثَّابِتُ.[1] أَمَّا الٱتجاهُ المُقابِلُ، وَالَّذِي حَاوَلَ عَكسَ المُعادَلَةِ وردَّ المَوضُوعِيَّةِ إلى التَضامُنِ، وَهُم **البراغماتيون**- الَّذِين وَبحَسَبِ مَنظُومَتِهم الفَلسَفيَّةِ لا يَعْمَلُونَ وفقَ قَواعِدَ إبستِمولوجيَّةٍ صَارِمَةٍ مِثلَ الواقعيينَ أَو مِيتافيزيقية كَما اللاهوتيين- فَالحَقيقَةُ لَنْ تَتَجَاوزَ مَعْنَى الدِّلالةِ عَلى ما هُوَ نَافِعٌ لَهُم. ولِذلكَ لا يَرونَ أَنَّ المَنهَجَ التَّطابُقيَّ المُستَعمَلَ في رَدِمِ الفَجْوَةِ بَينَ الحَقيقَةِ والواقِعِ هُوَ السَّبيلُ الصَّحيْحُ أَو المَقبولُ، وَإِنَّما بالبَحْثِ عَنْ الأَفضَلِ وَالجَيدِ المَوجُودِ، وما يُحتَمَلُ وجُودُهُ مِنْ الجَيِّد. فَقَدْ يَكُونُ ما هُوَ عَقْلانِي غَيرَ حَقيقيٍّ في نَظَرِهِم. وأَنَّ الفَرَضيَّةَ الَّتِي يُمكِنُ أَن تَتحَكَّمَ بِنا -وِفْقهُم- هيَ أَنَّ الإنْسَانَ -دائِمًا- من يُمكِنه أَنْ يأَتِيَ

---

1 See: Ibid, p. 22.

بالجَديدِ مِنَ الفَرَضيَّاتِ أَو الأَدِلَّة أَو المُفرَداتِ أَو الاَعْتِقَادات والَّتِي تُحَسِّنُ مِن حَيَاتِهِ؛ ولِذلكَ لا يَرغَبونَ بالتَحَرُّرِ مِنَ الجَماعَةِ نَحْوَ مَشروعٍ مُتَماهٍ مَـعَ مـا يَحصُـلُ في الطَّبيعَةِ وإِنَّما العَمَلُ بِإتِّجاهِ الاَتِّفَاقَاتِ المُتَبادَلَةِ وَالإعتِرافِيَّةِ/البَينَذاتيةِ.[1]

لَكِنَّ البراغماتيَّةَ مَعَ نُسخَةِ **رورتي** وأَصْلَها التَّقْلِيْدِيِّ مَع بـيرس، وَجـيمس، وَديوي قَدْ اَتهِمَتْ بِالنسبيَّةِ. فَالتَّصورُ أَنَّنا دائِماً في مَرحَلَةٍ مِن مراحِلِ التَحقيق، وأَنَّنا يُمكنُنا أَنْ نَعمَلَ فَقَط مَعَ مُعتقداتٍ ونَظرِيَّاتٍ ومَعاييرَ نَمتَلِكُها بذَواتِنا، يَجعَلُ الأَمرَ وَكَأَنَّهُ مِثاليٌّ ذاتيٌّ ونسبيٌّ وسُفْسطائيٌّ؛ إلاَّ أَنَّ **رورتي** يُريدُ -حَقّاً- أَن يُعَلِّمَ الـدَرسَ الفَلسَفيَّ الجَدِيْدَ بمَعْنَى تَقَبُّلِ الطَّوارىء واللااَختِزال لأَفكارِنا بقوالِبَ مُطلَقَةٍ. فَمِنَ المُحتَمَلِ أَن تَكونَ هُناكَ قَضَايا مُعَلَّقَةٌ وَفي أَيِّ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ وَمُحَدَدٍ تَحتـاجُ مَوقِفـاً وَرأياً، وَلَيسَ كُلُّ النّاسِ يُمكنُهُم أَن يَجدُوا سَبَباً مُشتَرَكاً لأَنْ يُنتِجُوا قَولاً فِيها؛ أَو قَدْ تَكونُ تَخضَعُهُم كُلُّهُم. لكنَّ ذَلِكَ لا يَعني أَنَّ بَعْضَ (أَو أَي) مُنازَعاتٍ تَعكُـسُ الاَلتزامات الَّتِي مِن حَيث المَبدَأ "غَير قابل لِلقِياس". ولا يُمكِنُنا التَنَبُّـؤ بمسـتَقبلِ التَّحقِيْقِ، وَنَحنُ لا نَعرفُ مُطلَقاً كَيفِيَّةَ نُشوءِ الوَضعِ التَنبوئيِّ؛ لأَجْلِ ذَلِكَ يَعتَقـدُ **رورتي** أَنَّ المُؤَسِّسينَ (التَأسيسيين) وَالمُصابِينَ بخَيبَةِ أَمـلٍ سَيَصـفُونَهُ بالنسـبيَّةِ أَو التَشَكُّكِ أَو اللاعَقلانيَّةِ.[2]

وَيُمكِنُ الكَلامُ عَنْ مَنفَذِ خُرُوجٍ مِن تِلكَ النسبيَّةِ المَزعومَةِ، (وَ إِن كانَ **رورتي** لايَنْفيْها إلاّ بوَجهها اللاّغِي لِمَا يُمكِنُ أَن تُنتِجَهُ طُروحاتُه في إعادَةِ نصاب النَّقْـدِ الثقافيِّ الَّذي يُلزِمُ نَفسَهُ بِتَبعيَّتِهِ كَوصفٍ لِمَهمَّةِ الفَلسَفَةِ فَتَنبَري لِلتشخيصِ وَالمُراجَعَةِ وَالمُعالَجَةِ) وَذلكَ بإتاحَةِ حَيِّزٍ كَبيرٍ لِلذاتِ وَجَدَلِها مَعَ المُجتَمَعِ - الغَير (وَالـذات) فَبَينَ التَّهْذِيْبِ أَو التَّكْوِيْنِ الذَّاتيِّ وَالتَّضامُنِ أَو الهَدَف وَالمُنتَج البَينَذاتي، صِلَةٌ يُحاوِلُ كَشْفَهَا **رورتي** وَبتِلكَ المُحاوَلَةِ يَسْعَى نَحْوَ طَرِيْقَةٍ في طَمْرِ فَجَواتِ الفِـراق بَـينَ الذَّاتيِّ وَالمَوضُوعِيِّ وَالخَاصِّ وَالعَامِّ. وَذلكَ مانَجدُهُ مِن تَولِيفَتِهِ بَينَ التَهكُّمِ وَالتَّضامُنِ بوَصْفِ الأَوَّلِ مُنجَزاً لِلتَكوينِ الذاتي وَمُمثِلاً لِتلكَ التَنشئةِ الذَّاتيَّةِ، وَالثَّاني بوصْـفِهِ تَراصّاً مَعَ الشَّرِيْكِ الاَجْتِمَاعِيِّ وَإِحساساً بِهِ. وَلِذلكَ «يُـراهِنُ البراغمـاتِيُّ عَلـى جَدَلِ... التوريَةِ [التَّهَكُّمِ] وَالتَّضامُنِ، لأَنَّ كُلَّ مِهنَةٍ أَو بَحْثٍ أَو تَسَاؤلٍ أَو تَأَمُّـلٍ

1 See: Ibid, pp. 22-23.

2 Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, p. 96.

هُوَ نتاج ٱشْتِغال دَقيق وَعَمِيْق عَلى الذَّاتِ يَتضَاعَفُ أَو يَتفَاعَلُ بِالتَّضَامُنِ الجَمَاعِيِّ وَالتَّفَاهُم المُجتَمَعِيِّ»[1].

التَهكُميُّ هُوَ مَنْ يَعتَقِدُ أَنَّ فِكْرَهُ مَحَدَدٌ بحُدُودِ لُغَتِهِ، وَتِلكَ اللُغَةُ مَنخُورَةٌ بالعَرَضِيَّةِ وَبِسبَبِ ذلكَ لَمْ تَعُدْ المَعرفَةُ الميتافيزيقيةُ، عِنْدَه، هَدَفاً يَبتغيهِ، ولا المطابَقةُ لِلواقِعِ أَمَلاً يَسْعَى إليهِ؛ وَلِذلِكَ فهُوَ يَبحَثُ عَنْ مَعْجَم لُغَويٍّ جَديدٍ بَدَلَ البَحْثِ الإبستِمُولوجيِّ، فَقَدْ يَكونُ قَدْ تَعَلّم اللُغَةَ السَيئةَ[2]؛ وَلِذلكَ يَبدأُ ثائِراً وَساخِراً وناقِضاً لِكُلِّ قِيمِ الثُبوتِ وَالرُّسُوخِ وَالمَرجعيَّةِ اليَقِينيَّةِ الميتافِيزْيقيَّةِ. لَكِنَّ ذَلِكَ البُعْدَ التَهكُميَّ يَأَخُذُ الإنْسَانَ نَحْوَ ضَرْب مِنَ الٱنعِزال لَولا بُرهانُ البراغماتي في عَدِّهِ «"المُفكِرَ في خِدمَةِ الجَماعَةِ"؛ فَفِكرُهُ سَوفَ يَظلُّ شَيْئاً تافِهاً، إنْ هُوَ ظَلَّ بَعيداً عَنْ المُسَاهَمَةِ في إعادَةِ تَرتِيب "نَسيجِ المُعتَقَداتِ الخَاصَةِ بتلكَ الجَماعَةِ"... إلاّ أَنَّ إعادَةَ التَّرتِيْب هذهِ لَيْسَتْ عَمَلاً نَسقِيّاً، وَلَيسَتْ بَرنامَجاً بَحتاً، بَل هُوَ حَكٌّ [كَشطٌ] في المَكانِ المُناسب»[3]، أَيْ مُحاوَلاتٌ تَشخيصيَّةٌ وَعِلاجيَّةٌ، تَسْعَى إِلى تَضامُنٍ وَطنيٍّ أَو مُجتَمَعيٌّ ثَقافيٌّ خَاصٌ.

التَّضَامُنِيَّةُ **الرورتية** تَقُودُ إلى اللاَّمَرجعيَّةِ وَاللاَّمطلَقيَّةِ، كَما قُلنَا آنفاً في أَثناء بَحثِنَا هذا، وَذلكَ يَعني بكَلِمَةٍ أُخْرَى العَرَضيَّة، بقَدَر ماهِيَ نسبِيَّةٌ. فَالفَلسَفَةُ التَّهذِيْبِيَّةُ ستَعمَلُ عَلى ما هُوَ عَرَضيٌّ، عَلى ما هُوَ لَيسَ عاديَّاً وَثابتاً، وبِأَدواتٍ هِرمينوطِيقيةٍ في سَبِيْلِ الفَهْمِ والٱتِّفَاقِ الأَكثَرِ تَسْويغاً وَقَبُولاً في بِيئَةٍ ٱجتِماعيَّةٍ وَمتزَمِنَةٍ.

وَلِذلكَ يَفتَرِضُ **رورتي** نِهايَةً لِمَطافِ إشكالياتِهِ وَٱنتِقاداتِهِ، بَل وَحتّى مَشروعَهُ في الهِرمينوطِيقا وَالبراغماتية الجَديدَةِ، عَلى هَيئَةِ ضَرب مِن الخَيال الشاعِريِّ الَّذِي يَستَعيرُ الأَمل مُمَثِّلاً برَمزيّةِ "غودو" فَيقولُ: «إنّ ٱنتِظارَ غودو مُحتَرَمٌ بالنسبَةِ لَنا نَحنُ الفَلاسِفَة... إنَّ إنتِظارَ غودو هُوَ إنتظارُ الخَيال البَشَريّ لِكَي يَشتَعِلُ مِن جَديدٍ، إنَّ ٱنتِظارَ ذَلِكَ يَعني طَريقَةً في الكَلامِ لَم نُفكِرْ بها مِن قَبل... وأَنّهم

1 محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربي المعاصر**، ص 170.

2 زهير اليعكوبي، «تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المرآوية (رورتي)»، ص 122.

3 زهير اليعكوبي، المرجع نفسه، ص 125.

[المُفكِرون] لا يَحتاجون الغودو الَّذِي يُفسرُ لَهم أَنّ سُلطَتَهُ أَو سُلطَتَها تَـأْتي مِـنْ عَلاقَةٍ خَاصَةٍ مَعَ شيء غَيْرِ - بَشَريٍّ»[1]. فَالإِنْسَانُ هُوَ المِعْيَارُ وَهُوَ أَسَاسُ سُـلطَةِ الحَقيقَةِ وَالخَيالِ وَإِمكانِيَّةِ التَّجدِيْدِ.

خَاتِمَة:

لَعلّ الكَلاَمَ عَنْ رورتي فِي الصَّفَحَاتِ السَّابقَةِ لايُوفْيهِ حَقَّهُ، بوَصفِهِ فَيلَسـوفَاً مُتَشَعباً وإِنسكلُوبيديَّاً جَدِيداً، فِي اللُّغةِ وَالأَخْلاقِ وَالسّياسَةِ وَالمَعرِفَة، إلاّ أَنّنا حَاوَلنا رَسَم مَلامِحِ خُلاصَةٍ وَعُصارَةٍ لِمُجمَلِ أَفْكَارِهِ النَّقدِيَّةِ وَما بَعْدَ الحَدَاثِيَّةِ، وَالَّتي يُمكِنُ أَن نَخْرُجَ مِنْهَا بنتائِجَ عِدَّةٍ، مِنها:

1. إِنَّ رورتي وَبقَدَرِ إِخْلاصِهِ المُبَكّرِ لِلّتحليْليةِ، إلاّ أَنّه آسْتَطاعَ أَن يَكْسُرَ تِلـكَ الصَنَمِيَّاتِ؛ التَأْسِيسيِّةَ والإختِزاليَّةَ، لِيَتَحَوَّلَ إلى نَاقدٍ لِلتَحليْليّـةِ، وَمُتَحَـولاً صَوْبَ الخِطاب البراغماتي، وَمُجَدِداً لِمَقولاتِهِ، وَمُنتَصِراً لِرجالاتِهِ.
2. يَتَلَخصُ مَشْرُوعُ رورتي اللاَّتَأْسيسيّ - فَهُوَ مَشْروعٌ نَقديٌّ بالأَسَاسِ- بَأنَّـهُ مَشْرُوعٌ ضِدِّيٌّ: ضِدَّ التّصَورِ التَطابُقيِّ لِلّمَعرِفَـةِ لِلعـالَمِ الخَـارِجيِّ (ضِـدَّ المَرآويِّةِ)؛ ضِدَّ المَاهَويِّةِ الّتِي تَعتَقِدُ أَنَّ فِي العَالَمِ جواهِرَ وَماهياتٍ داخليَّةً يُمكِنُ كَشْفُها، وَأَنَّ الحَقيقَةَ تَتعَلَّقُ بهَا لا بمَا هُوَ ظَاهِرٌ أَو ما يَبدُو؛ وهُوَ مَشْـرُوعٌ ضِدَّ التَأسِيْسِ الَّذِي مَثَّلَه أَغلَبُ الفَلاَسِفَةِ عَبر تاريخِ الفِكْرِ الغَربيِّ فَحـاوَلَ أَن يَفتَحَ حَيِّزَ التَفَلسُفِ لِيصبَحَ مُحاوَلاتٍ إِنفِلاقِيَّةً لِلّمَعنى وَالِهرمينوطِيقا وَالخيالي.
3. إِنَّهُ يُحَاوِلُ تَحْقِيقَ تِلكَ المُعطَياتِ الآنفَةِ (الضِّدِيَات) لِيَجعَلَ الخِطَابَ الفَلسَفيَّ أَكثَرَ مُرونَةً فَيُتَمِمَهُ بهَدَفِ الخُروجِ مِن قَسْرِيَّةِ الإِبستِمولوجيا فِي المَعرفَـةِ إِلى الهِرمينوطِيقا وَالَّتِي تُعْنَى بالفَعاليَّةِ المُستَمِرَّةِ لِلإِنسانِ، عَلى خِلافِها مَعَ الأُولى.
4. يَنتَقِدُ رورتي مَعاييرَ وَسَطوَةَ المَوضُوعِيَّةِ فِي المَعرفَةِ لِيَعْكِسَ مَسَارَهَا نَحو التَضامُنِيَّة والَّتِي تَعني أَن يَكونَ المِعيارُ مُجتَمَعيَّاً خَاصَّاً آتِفَاقِيَّاً مُؤَقَتَاً. وَبالتالي نسبيَّاً. وَكُـلُّ ذلِكَ يَعتَمِدُ عَلى قُدْرَةٍ إِنشائِيَّةٍ وَتَهذيبيَّةٍ يَتَمتَعُ بها الفَردُ لِيسندَ مَعْنَى كَينونَتِهِ مَع الآخرِ فِي تَضامُنٍ مجتَمَعيٍّ يَهدِفُ إِلى إِنجاحِ غَايةِ الآجْتمَـاعِ البَشَـريِّ المُعَـيَّن (الوَطني). وَبِذلِكَ فهُوَ بِالضِدِّ مِنْ كُلِّ خِطاباتِ الكَونيَّةِ وَالشُمُولِيَّةِ.

---

1 رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 89.

وَيُمكِنُ أَنْ نَكشُفَ عَنْ مَكامِنِ الضُعْفِ، أو النَقْدِ في أُطروحَتِهِ، والتي مِنهَا:

1. يَرى رورتي أَنّ قَضيَّةَ الصِدقِ لايُمكِنُ إعادَتَها لِتَطابُقٍ أَو تَأسيسيَّةٍ واقعيَّةٍ أو في إطارِ نَظريَّةٍ في المَعرِفَةِ وَالإشكال الّذي يُستنبَطُ عَنْ ذَلِكَ هُو: حِينَما يَعتَمِدُ رورتي البَديل فِي التَسويغِ الاَجتِماعِيِّ المحادَثاتيِّ ألا يُقدمُ أطرافُ المحادَثَةِ مَعاييرهم في صِدقِ قَضيَّة أو عَدمها اَعتِماداً عَلى تَطابُقيَّةٍ أو تَأسيسيَّةٍ يَنطَلِقُونَ مِنها؟ وَمِن ثُم تُحالُ لِلنقاشِ وَفي النهايةِ سَتَكونُ الغَلبة الحِجاجيَّة، إن قبلتْ تلك الغَلبة، أصلاً، في فكر رروتي، لتكون قبولاً برؤيةٍ تطابقيّةٍ في الصدقِ أو ترسيخ لتأسيسيّةٍ جَديدة!!
2. كيف للتضامنيّة والتهكميّة ان تدخل في محادثة او حوار أصلاً؟ وأُفصِّل الإشكال بالقول: كيف للتضامنيّةِ ان تخرج لعلاقات دولية او منظماتية خارج المحلية، لتنجح في تحقيق المصالحِ الوطنية- التي هي موضوع التضامن؟! وفي التهكم كيف له ان يكون جزءٍ من حوار يراد ان يخرج باتفاق اذا كان هنالك طرفا لايشعر بالمسؤولية والانتماء او الجدية والهدف الى الاتفاق؟؟ اعتقد أنّ الحوار والاتفاق واي محاولة تسويغ داخله كما رغب بها رروتي لن تتحقق ابدا.
3. حينما نتماشى مع الفرضية البراجماتية- والتي نؤمن بها- ان الفكرة هي محاولة لحل مشكلة ما، وكلما نجحت في تلك المهمة كانت صحيحة، فإنني اجد صعوبة قريبة الاستحالة مع النتيجة التي توقف معها رروتي في ان الفلاسفة يحترمون فكرة "غودو" اعتمادا عليها في انها رمزية لديمومة العطاء والجديد عبر الخيال! وهذه الصعوبة نابعة من ان مشاكلنا التي تحتاج لحلول اتفاقية، كيف لها ان تبقى رهينة خيال يمتاز بفرديته اصلا وكيف سيقدم بوصفه حلا؟ وكيف حسب الطريقة الرورتية؟ اعتقد ان الامر هنا سيعيدنا لوجوب اعتماد الية وبرنامج يقترب من التاسيس لنفهم هذه الشذرات الغنوصية في بعض منها. والحاجة تلك للتأسيس قد لاتكون غائبة في اصل اعتماد الخيال مع رورتي؛ ويبقى الامر شائك. وحتى امر الشعرية وكما اشار بعض النقاد انها امر يخالف ويناقض فكرة المصلحة والاتفاق على بعد اجتماعي تحالفي.. اننا امام ارباك في توظيفات رورتي.

جيل غاستون غرانجي

(1920-...)

جيل غاستون غرانجي Gilles-Gaston Granger

(...-1920)

عبد السلام عمور

قسم الفلسفة - جامعة سطيف 2|الجزائر

حياته: جيل غاستون غرانجي، فيلسوف عقلاني وابستيمولوجي فرنسي، ولد في 28 جانفي 1920، يعتبر من قدماء الطلبة بالمدرسة العليا، حصل على كرسي الأستاذية للإبستيمولوجيا المقارنة من سنة 1986- 1990 بجامعة آكس بروفانس بفرنسا، اختص في فلسفة فتجنشتين، إذ عمل على ترجمة كتاب له حول الأبحاث المنطقية الفلسفية. (1947-1953)، عمل أستاذ في جامعة ساوباولو بالبرازيل. (1955-1962)، أستاذ في كلية ران بفرنسا. (1962-1964)، مبعوث الهيئة العلمية في أفريقيا الوسطى ببرازافيل.

مؤلفاته:

- *La Raison*, Paris, PUF, 1955; rééd. 1984.
- *Wittgenstein*, Paris, Éditions Seghers, 1969.
- Méthodologie économique, Paris, PUF, 1955.
- *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*, Paris, PUF, 1956; rééd. Odile Jacob, 1989.
- *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier, 1960.
- *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Armand Colin, 1969; rééd. Odile Jacob, 1987.
- La Théorie aristotélicienne de la science, Paris, Aubier, 1976.
- *Langages et épistémologie*, Paris, Klincksieck, 1979.
- Pour la connaissance philosophique, Paris, Odile Jacob, 1987.
- *La Vérification*, Paris, Odile Jacob, 1992.
- *Formes, opérations, objets*, Paris, Vrin, 1994.
- Le probable, le possible et le virtuel, Paris, Odile Jacob, 1995.
- *L'irrationnel*, Paris, Odile Jacob, 1998.

- *La pensée de l'espace*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- *Sciences et réalité*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- *Philosophie langage science*, Paris, EDP Sciences, 2003.
- avec Élisabeth Pacherie et Francis Wolff, *Philosophes en liberté, positions et arguments*, Paris, Ellipses, 2001.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1972; dernière rééd. 2001.

فلسفته:

تميزت الفلسفة المعاصرة بظهور اتجاهات ومذاهب كثيرة، كان همّها الأول تبيان ماهية الفلسفة ووظيفتها ضمن الحلقات الجديدة التي بدأ فيها الفكر يعرف توسعا كبيرا، وأبرز هذه الاتجاهات السائدة في عصرنا ما يسمى بالفلسفة التحليلية، ومن ممثلي هذه الفلسفة، مور ورسل وفتجنشتين وغيرهم.

في هذا المناخ الفكري الجديد برز الفيلسوف "غرانجي" متأثرا بالاهتمامات اللغوية وبمسارات المنظومة الفكرية التي ركزت رؤيتها على الأرضية المفاهيمية الفاعلة في مختلف الأنشطة السائدة على مستوى النظريات والعلوم في متابعة تحركات الفكر في إنشاء منظومات معرفية جديدة.

1- المفهوم الفلسفي واللغة:

إن الامتيازات الفكرية التي ظفرت بها النظريات اللغوية الصاعدة، ثمنت الجهود الفلسفية التي ظلت قائمة على بناء مجموعة من المفاهيم، وذلك عبر التدرج بها من دلالاتها الاعتيادية إلى اللغوية وصولا إلى العلمية والفلسفية في الأخير، فيغدو لكل علم فلسفته كما لكل فلسفة علمها، لأن مشكلتها لم تأت من فراغ بل وجدت داخل إطار فكري ونظري محدد بمفاهيمه ولغته، "إن الفكر دائما في معاناة فلسفية يتساءل: كيف يمكن تحليل المفاهيم؟ كيف يمكن معرفة المفهوم إن كانت الكلمات غير متوفرة؟"[1].

---

1 Philippe Choulet, Dominique Folscheid, Jean-Jacques Wunenburger: Méthodologie philosophique, Ed. PUF, 1992, p. 153.

هذا لم يمنع أن تبدأ الفلسفة في تدشين مهام جديدة موجهة إلى تحليل ما يستجد في قضايا الفكر الفلسفي، بدلا من إقامة انساق فكرية أو ميتافيزيقية متكاملة في الوقت الذي أصبحت فيه الفلسفة عند "فتجنشتين" تسعى إلى تأسيس فلسفة للفلسفة وأن يكون عمل الفيلسوف عنده، هو أن يكون فيلسوفا للفيلسوف بتحليله لما يقول، "لأن المشاكل الفلسفية تقوم كلّما تغيبت اللغة"[1].

انخرط "غرانجي" في هذا الوضع المعرفي، محاولا الدخول في سياق فلسفي جديد يسمى" ما بعد الفلسفة" التي تدرس المنهجية الفلسفية"[2]، أو فلسفة للفلسفة لما يحتاجه من نظر فلسفي يتولى مهام التفلسف في المفاهيم والخروج من ظاهر الفلسفة والدخول في أعماقها على طريقة من يشتغل بالنظر في الأشياء والظواهر والوقائع بحثا عن علاقاتها وعناصرها المحجوبة.

إن الفلسفة تكيّف المفهوم، وتجعله قابلا لاستعمالات متنوعة داخل الخطاب، وبالتالي ليس هناك فلسفة لا ترجع إليه أثناء بنائها لخطابها الخاص، وفي حالة الضرورة أو الحاجة؛ فإنها توظفه وتخدم حدوده وتضبطها في اتجاه التجريد والتعميم وتعمل على تحديد المجال النظري الذي يحيط به، لكن إذا كان التجريد فارغا من كل معنى، وإذا كانت الصورة و"الأنا" يتجاوزان كل شكل، فإن الفلسفة تعلن لا محالة عن موتها، أي أن التجريد لا ينبغي أن يكون مفارقا بصفة مطلقة للمعيش. وهكذا إن لم يكن في الفلسفة غير المفهوم، فإنها ليست إلا إعادة مستمرة لاختبار سيرورة المفهوم، يقول "هابرماس": "إن التراث ينقل إلينا ثلاث مقاربات.. المقاربة الفينومينولوجية التي تؤدي إلى دراسة نشأة الحياة اليومية. والمقاربة اللسانية تتركز حول ألعاب اللغة التي هي، في نفس الوقت، تحديدات متعالية لأشكال الحياة. وأخيرا المقاربة التأويلية التي تساعد، انطلاقا من السياق الموضوعي لأشكال التراث النشيطة، على فهم القواعد التي يعطيها النظام المتعالي للغة إلى النشاط التواصلي"[3].

---

1 لودفيك فتغنشتاين: تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزّاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 149- 150.

2 G.G.Granger: Pour la connaissance philosophique, éd, Odile Jacob, 1988, p. 10.

3 Habermas (J): Logique des sciences sociales, éd, PUF, paris,1978, p.118.

فالفيلسوف حين يلجأ إلى وضع مفاهيمه، فإنه يستعين بالمشتقات اللغوية وربطها بالممارسة الفلسفية، فاللغة هي التي تقوم بوظيفة احتضان المفاهيم الفلسفية والتعريف بها في مختلف المجالات المعرفية داخل البيئة الثقافية للفكر الفلسفي، فلم تعد اللغة مجرد ممثل للمعرفة، كما أن المعرفة لم تعد تمثلا مباشر للأشياء، بل أصبحت إمكانا للوجود بقدر ما تجسد الأمكنة التي يغرد فيها الفكر أو الوسط الذي يحتوي على سبل الفهم، يقول "غرانجي": "لا وجود للغة فلسفية، بل مجرد استعمال فلسفي للغة"[1].

هذا ما دأب عليه فلاسفة التحليل حين اعتبروا أن تحليل اللغة، هو العمل الأساسي للفلسفة، الموجهة إلى خلخلة القواعد الميتافيزيقية، وتركز الفلسفة التحليلية على الألفاظ والمعاني، فالفيلسوف التحليلي يقوم بفحص المعاني مثل (العقل)، حتى يقدر المعاني المختلفة التي توصلها هذه الألفاظ في مختلف السياقات، ويبين كيف تنشأ صنوف التضارب أو التناقض الداخلي عندما تستخدم المعاني المتوافقة مع سياقات معينة في سياقات أخرى. فهذا الاتجاه المعاصر كان رفضه للميتافيزيقا قائم على التحليل المنطقي للعبارة واللغة بصورة عامة مع تحليل طبيعة القضايا في العلوم الرياضية، فالاتجاه التحليلي يضع الميتافيزيقا تحت معاول التحليل مبيناً، أن قضاياها فارغة لا معنى لها، وانصبت محاولات فلاسفة التحليل على إيجاد مناهج علمية في الفلسفة واتخذوا من طريقة التحليل المنطقي للغة أساسا لهذا الغرض.

فهذه الطريقة، هي المنهج العلمي الجديد في الفلسفة حيث أثبتت جدارتها في القدرة على التمييز بين المفاهيم وقضايا الميتافيزيقا من جهة، وفي إيجاد قواعد علمية تشمل الاستقراء والاستدلال من جهة أخرى، وهذا ما جعل "راسل" يدعو إلى قيام الفلسفة العلمية التي تستعين باللغة، لأن فهم اللغة يمكننا من فهم الواقع الذي نتحدث عنه، يقول: "... أما من جهتي فإنني أعتقد بيقين أننا نستطيع الوصول جزئيا إلى معرفة بعض الحقائق عن بنية العالم عن طريق دراسة النحو"[2].

---

1 G.G. Granger: philosophie, langage, science, éd, EDP sciences, 2003, p. 98.

2 B.Russell: Signification et vérité, trad de Philipe Devaux, Flammarion, Paris, 1969, p. 375.

وهذه إحدى المهام الأساسية التي تطبع عملية التفلسف من جهة، ومن جهة أخرى، هناك تحسيس قائم على توسيع الوظائف الأساسية التي يمكن للغة أن تؤديها في بناء المفاهيم الفلسفية وتطهيرها من الشبهات الميتافيزيقية والدخول في ترتيبات تواصلية من أجل استقطاب العناصر الفاعلة في الفكر والانخراط في اللعبة الفلسفية، لأن التفكير الفلسفي هو تفكير يقف على أرضية مفهومية ولغوية تكشف عن صميم العمل الفلسفي الذي يتوجه إلى شق الأنفاق المنهجية التي تيسر المهمة المعرفية، في الوقت الذي يمكن أن تجدد الفلسفة توليها لمهام دراسة المفاهيم.

هذه المقاربة الفكرية، جعلت الفلسفة تنشغل بأسئلة عصرها وتحاول أن تجيب عنها، وهذا ما حصل مع الفلسفة الألمانية أو الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الانجليزية أو مع غيرها، مما يكشف عن مجيء موسم فلسفي يتفرد بتجربة فكرية عريقة، افتتحت عهدة جديدة للتفلسف حول المفاهيم التي تتنوع بتنوع بيئاتها الثقافية والجغرافية واللغوية، فسمح هذا الحدث المعرفي الهام بتفاعل فلسفي خصب ساهم بدوره في تعزيز التناسل المفاهيمي بانفتاحية كاملة بين الأقاليم المعرفية المتجهة في أساسها إلى إحداث انفجار دلالي ثري يمتلك سلطة قوية على إنتاج الاختلاف والتشظي المعرفي.

إن الغاية من الدخول في معترك القضايا والعبارات اللغوية، هي استهداف الوضوح والدقة وبيان التمييز بين المشكلات الزائفة والمشكلات الحقيقة بناء على الاعتبارات اللغوية، التي يتم التركيز فيها على دور اللغة في العملية المعرفية، لأن "هذه العملية المعرفية هي خلاصة العلاقة بين الذات والموضوع، ومن هنا يأتي دور اللغة في تشكّل المعرفة. وهكذا، فإن فلسفة اللغة، تناقش وتعالج مختلف مسائلها بواسطة الألسنية"[1].

هذه القفزة الفكرية نحو التحليل اللغوي الذي تعرفه الفلسفة ومختلف العلوم والمعارف، أدى إلى فرض مساءلة جدية متبوعة بعملية البحث عن موضوعاتها ومناهجها ومشروعية حقائقها في حضور فلسفي متميز يسعى إلى الإيفاء بالمعنى اللغوي للمفاهيم، ففي مجال الفلسفة تعني كلمة التحليل فك أو رد الموضوع الذي

---

1 Adam Schaff: Langage et Connaissance, tad, par claire Brendel, Anthropos, Paris, 1969, p. 11.

تتناوله بالبحث إلى مصادره أو عناصره الأولية سواء أكان ذلك الموضوع فكرة أو قضية أو عبارة من عبارات اللغة. والواقع إن معنى التحليل في الفلسفة المعاصرة أصبح أكثر واشد ارتباطا بالتوضيح؛ فهو يبرز ويوضح ما نعرفه بشكل غامض، فالتوضيح يأتي عن طريق إبراز عناصر الموضوع الذي نحلله، بحيث يصبح إمكانية تحقيق العبارة اللغوية مرتبطاً بمطابقتها لما جاءت ترسمه أو تصوره من وقائع العالم.

إذ لابد من التأكيد على أن هناك بعض القواعد الدلالية التي يجب مراعاتها، لكونها تؤدي بنا إلى حكمة التعامل الصحيح مع المفاهيم وفي مقدمتها: معرفة المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للألفاظ التي تعبر عن حقيقة المفاهيم، لأن معرفة هذه المعاني سيساعد على الكشف عن مجموعة هائلة من أنواع الدلالات للمفهوم من أجل البحث عن ماهية الحقيقة التي يتكئ عليها.

إن المفاهيم هي لب اللغة وجوهرها، والأداة التي عبرها يتم نقل الأفكار والمشاعر ومن ثم لابد من إدراك أوجه التشابه والتباين بينها، وتحديد الخصائص الجوهرية التي تشكل المفهوم، وذلك بالبحث في المسألة الاصطلاحية أي حقل المعرفة الذي يعالج تكوين المفاهيم وتسميتها، ومن ينظر في معاجم النظريات والمفاهيم والمصطلحات، سوف يجد بأن هناك نوعين من المفاهيم أحدهما محدد والآخر غير محدد.. إن المفاهيم ليست بمصطلحات منعزلة، وإنما على أساسها يقام التصنيف والترتيب والتشريح. فالمصطلح هو عنوان المفهوم وأساس الرؤية التي ترينا الأشياء كما هي بأحجامها وأشكالها وألوانها الطبيعية أو على غير ما هي عليه من تشويه أو تحريف عن مساراتها الحقيقية.

فنحن إذن إزاء مفاهيم مخصوصة للمصطلح الفلسفي، وخصوصيات معرفية ومنهجية، لأن المنظومات الفكرية والعلمية تركز في جزء كبير منها على اللغة، "فالإنسان الذي لا يعرف إلا الأشياء هو إنسان بدون أفكار، فداخل اللغة توجد الأفكار"[1]. ينبغي في هذه الحالة تقدير قيمة اللغة، لأنها هي التي ستقوم بدور حمل الهموم الفكرية والثقافية للمفاهيم القائمة في موطن العقل، لذلك ستمنح لها اللغة قدرا عاليا من الكفاءة للتفكير فيها فلسفيا أو علميا وترجمة حقيقتها عندما تتم عملية تقليص المسافة التاريخية التي زجت بها في أحضان ميتافيزيقية، فليس من

1 Alain.E.C: Eléments de philosophie, éd, Gallimard, 1941, p. 163.

السهل تصور حقيقة المعاناة المنبثقة من رحم الأسئلة المتكـــررة حـــول المخـــزون الفكري والثقافي الحاوي للمعرفة.

لم يمتنع الفلاسفة من إظهار استعداد قوي لتبديد الوهم الميتافيزيقي عن التفكير الإنساني، بجدوى ما يمكن أن يقوم بديلا عنه، وهو التفكير العقـــلاني والعلمـــي، والعمل على تمديد الصلاحيات التي تفرضها اللغة على تقصي المفـــاهيم الفلســـفية ووضع ممهلات فكرية لإنهاء عمر الحقائق الميتافيزيقية التي أنتجتها الأنساق الفلسفية السابقة. هذا الانجذاب الفكري الذي يتجه نحو التحليل اللغوي، قد أنجب مشروعا فلسفيا يمتلك رصيدا كافيا لمتابعة القضايا الفكرية التي تستجد في الشأن الفلســـفي رغبة منه تحدي المفاهيم الميتافيزيقية التي تجذرت قواعدها في الخطـــاب الفلســـفي، "تعتبر فلسفة التحليل المعاصرة ثورة في تاريخ الفلسفة بالنسبة إلى الفلسفات السابقة عليها، وذلك لأنها نقلت البحث العلمي من مجال الموضوعات والأشـــياء وبنـــاء انساق فكرية من الموضوعات والأشياء إلى مجال تحليل اللغة الـــتي تصـــاغ فيهـــا المشكلات والإجابات في مجال العلم وفي المجالات المختلفة التي تستخدم فيها مـــن أجل تحليلها"[1].

لهذا كانت اللغة محل اهتمام الفلاسفة، لانبعاث حراك فكري جديد يســـاهم بدوره في وضع مقاربة فلسفية تجسد الأبعاد الفكرية والرمزية للمفاهيم التي صيغت في أرضية جغرافية متناثرة، لذلك أصبح من الضروري في نظر الفلاســـفة تفعيـــل مقومات النقد لإيجاد سبل التفاعل الذي تحتاجه موضوعات المعرفة الفلسفية الغنيـــة بالجهاز الاصطلاحي والعمق في التجريد الرامي إلى الاقتراب من مستويات تكوين المفاهيم التي لا تتضح هويتها إلا بامتلاك ناصية اللغة، لأن الفيلسوف الحقيقي هـــو الذي يغوص في كل مرة في قضايا فلسفية متصلة بعلاقات لغوية، فيعمل جاهـــدا على إضاءتها.

غير أن إشكالية اللغة، لم تصبح موضوعا مركزيا في الفلســـفة إلا في القـــرن العشرين، فقد تكون هذه الفكرة محل اتفاق عدد كبير من المفكـــرين علـــى أنهـــا الوسيلة الفضلى لحل المشاكل في مختلف فروع الفلسفة التي تتم عبر فحص اللغـــة

1 أحمد موساوي: مكانة المنطق في الفلسفة التحليلية المعاصرة، معهـــد المنـــاهج، 2007، ص 60.

التي صيغت بها هذه المشاكل، محاولة الإفصاح عن ولادة جديدة لقضايا فكرية وفلسفية التي خلقت نقاشا موسعا في ظل بروز تيارات فكرية تستثمر في موضوعات اللغة، "فاللغة الإنسانية لا تعرف الحدود"[1].

هناك إذن علاقة وطيدة بين المفهوم الفلسفي واللغة حيث أن المفهوم الفلسفي يتسع لمضامين اللغة، مما يجعل هذه المفاهيم تؤدي دور منظومة الإسناد الرئيسية والمحرك المحوري في كل عملية إنتاج للمعارف عبر نظام اللغة، فهذه المعارف التي ينتجها الفلاسفة تحتاج إلى ممارسة عليها النقد، لأن الفيلسوف على قدر ما يكون ناقدا، يكون منقودا من طرف غيره، خصوصا في قضية المفاهيم التي يتداولها في ميدان شعب المعرفة الفلسفية أو المنطقية، "ومهما يكن موقف المنطقي المعاصر من العلاقة بين المنطق التقليدي والمنطق المعاصر، فهناك حقيقة لا يستطيع أي باحث موضوعي أن ينكرها، وهي أن المنطق التقليدي كان يعبّر صراحة عن المبادئ والمفاهيم الميتافيزيقية التي يستند إليها ولا يستطيع المنطقي المعاصر أن ينكر وجود تلك المبادئ والمفاهيم بصورة ضمنية. ومن هنا تتضح ضرورة الكشف عن المبادئ والمفاهيم المتضمّنة في النشاط المنطقي وتحليلها من أجل توضيح مدى اتساقها من الناحية العلمية"[2].

لا يخفى على أحد، أن المناهج المعتمدة في الفكر الفلسفي المعاصر، تميل بصورة مستمرة إلى معرفة محتوى الفكر، فأصبح تحليل اللغة هو العمل الأساسي للفلسفة لا من حيث هي مجرد ألفاظ، بل من حيث ما تشير إليه من أفكار ومعرفة، فالتحليل في الفلسفة هو جزء من عمل الفيلسوف من حيث أنه العملية التي تقرر بوضوح ما هو متضمن من قبل أفكارنا مهما كان متخفيا، فهو ليس بعيدا عن آليات المساءلة عن قيمة النشاط المنطقي، وعن السلامة الفكرية التي تأتي من الاحتفاظ بمعنى المفاهيم التي يحتاجها من أجل ضمان الدقة باعتباره أسلوبا مفيدا، يقوم بسد الثغرات الفكرية التي قد تفاجئ الفيلسوف أو المفكر في معظم نشاطاته، فالسبيل إلى ذلك، هو تحديد المفاهيم واستخدام أدوات التحليل المنطقي، فالمنطق

1 Emile Benveniste: problèmes de linguistique générale, éd, Gallimard, Paris, 1966, p. 60.

2 أحمد موساوي: المرجع السابق، ص 149.

المعاصر هو أداة للفلسفة، "فاللغة هي وعاء الفكر على حد تعبير "هيغل"، وهي التي تحوّل الحالات الشعورية إلى أفكار مجردة، ولا ريب أن المنطق وثيق الصلة باللغة، لذا تصحّ المقابلة بين علم المنطق، كعلم يعني بضبط قوانين الفكر، وبين علم النحو الذي يعني بضبط قواعد اللغة"[1].

إن الفيلسوف التحليلي يعتبر دائما كتقني متخصص في الأسئلة الخاصة، ويعي تماما كيفية التعامل مع المفاهيم الفلسفية التي ينتجها باستعمال بعض الخصائص اللغوية، قصد بناء شكل اسمي لها، وذلك بتوظيف اللغة الطبيعية؛ باعتبارها لا تشكل فقط دور المحرك داخل الخطاب الفلسفي، ولكنها وسيط يتمتع باستقلالية ذاتية تتوفر على طبيعة خاصة، والتي في صلبها يحاول الفيلسوف شق طريقه في اتجاه بناء المفهوم.

وحتى تتسنى للفيلسوف فرصة إعادة وضع الترتيبات اللازمة لبناء المفهوم الفلسفي، فإن هذه العملية تستدعي استثمار مصادر اللغة الطبيعية وتكييفها مع الموقع الفكري الملائم للنصوص التي يدرجها الفلاسفة ضمن مجموعة من الحقول الدلالية، لذلك يتعين على الفيلسوف أخذ الافتراضات الكافية لمعرفة العلاقة الجامعة بين الكلمة الدالة والمعنى المقصود، وبالتالي يقوم دائما باصطفاء الكلمات المناسبة التي تؤسس أو تضع البناء المفاهيمي لنظرية ما، حتى ترتقي إلى مستوى وضع فلسفة للتفكير ودراسة إمكانات العقل البشري من حيث قدراته على بناء الرموز اللغوية وترويضه على استيعاب الحقائق الدائمة، "فالمعرفة الفلسفية تتشكل مفاصلها أيضا في الأنساق الرمزية"[2].

هذا البناء الذي يشكل السمنطيقية الفلسفية الماكثة في خلايا النص، هي التي تحدد بدورها هوية العلاقة بين المفاهيم التي تؤلف وحدة منطقية لا تقبل الانفصال حتى تحافظ على الروابط المشتركة بين الدلالات والمدلولات. ومن هذا المنظور يجب إقامة التحاليل الممكنة لفهم هذه العلاقات من حين لآخر من أجل وقاية النظريات الفلسفية من أي غموض أو لبس محتمل، وقد تكون طرق تشخيص الكلمات والألفاظ الدالة وبناء المعنى، أحد اللحظات الهامة التي يُؤمنها التعريف

---

1 مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1990، ص 45.

2 G.G. Granger: op. cit, p. 178.

المفاهيمي الذي يضمن وضوح العناصر المشكلة لها عن طريق ترديد المفاهيم الفلسفية باستعمال مقولات اللغة التي وجد فيها الفلاسفة مكاناً آمنا يحميهم من الوقوع في المستنقع الميتافيزيقي.

هذه النقلة النوعية في المعرفية الفلسفية، تعد بمثابة الثورة في تاريخ الفكر الفلسفي، حيث انتقلت الفلسفة على أيدي التحليلين من البحث في مجال الموضوعات والأشياء إلى مجال يبحث في الألفاظ والعبارات، ولذا فقد تطورت هذه الدراسة الخاصة لتمتد إلى المفاهيم الرياضية والدراسات المتعلقة بفكرة المعنى من حيث المحتوى المعرفي الذي تتضمنه هذه الموضوعات من الأشكال الصورية.

لقد تفطن الفلاسفة إلى فكرة فهم الأسباب الخفية وراء تطور المفاهيم وتبدلها عبر التاريخ، فأحيانا تحدث ظاهرة "تغيير المعنى" أو"تحريف المعنى"، وذلك لأسباب قد تكون متعلقة بحاجات جديدة محروسة من قبل المهام المستعجلة التي تستدعي الاستقصاء الفعلي لوضعية المفاهيم الفلسفية حتى لا تترك بعضها يشوه صورة البعض الآخر، لأن العمل الفلسفي يبنى على ضوء تعريف وتوضيح المفاهيم الأساسية المتقابلة من أجل إدراك محتواها، "إن من أخصب ما تزود به اللغة الفيلسوف، ما تزخر به من مفاهيم متقابلة، أو ما تسوغه له من تفكيك هذه المفاهيم إلى ثنائيات يذلل بها الصعاب، ويغتني بتشعبها فكره"[1].

إن الوقوف عند الأسباب اللغوية في تحديد المفاهيم الفلسفية، يعتبرها "غرانجي" أداة ووسيلة وموضوعا تسمح لنا بالتفلسف حول اللغة ومعرفة حدودها ويتعلق الأمر بالمرجعية الفكرية للغة الطبيعية التي تتأسس بداخلها المفاهيم، نظرا لارتباطها بالإنتاج الثقافي والمعرفي عموما في تعيين دلالاتها الفلسفية، لأن الثقافة تبدع بغير انقطاع رموزا جديدة خاصة باللغة، والفن والدين، ومن مهام الفلسفة تفكيك البنية الرمزية واللغوية لغاية الوصول إلى حقيقة هذه المفاهيم وفهمها.

1 الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط1، 1990، ص 73.

2- الأسلوب الفلسفي:

في الفصل الأول من كتابه من أجل المعرفة الفلسفية حاول "غرانجي" الإجابة على السؤال: هل الفلسفة علم أم فن؟ وهو سؤال سبق لـ "نيتشه" الإجابة عليه، بقوله إن الفلسفة شكل شعري، هذه نتيجة لا تختلف عن تلك التي توصل إليها "غرانجي" الذي يرى بأن نشاط الفيلسوف، وإن كان يبدو مماثلا لنشاط العالم الرياضي الذي يقوم بإنتاج المفاهيم، فإنه مع ذلك ليس علما، فالفلسفة لا تماثل المعرفة العلمية، لأن القصد الذي يحركها هو تنظيم دلالات المعيش وليس تنظيم الأحداث والظواهر، فإن كان بإمكان العالم أن يصف عمله وأن يقدم عنه خلاصات، فإن هذا لا يصدق على الفيلسوف الذي لا يستطيع تقديم عمله بواسطة ملخص أو تقرير.

إن الممارسة الفلسفية تشبه الممارسة الفنية التي لا معنى لها إلا في تحققها، فلا يمكن للموسيقي أو الرسام وصف عمله فقط، لأن هذا العمل لا قيمة له إلا في إنجازه، كذلك لا يمكن للممارسة الفلسفية أن تتخذ شكلا غير شكل الأعمال الفلسفية ذاتها، لأن كل ما تنتجه يتم بواسطة ممارسة للأسلوب، وكل محاولة للفصل بين العمل الفلسفي والأسلوب يضعه في العدم، لذلك اعتبر "غرانجي" "أن الفلسفة تتعلق أصلا بالمستوى الأسلوبي، فهي تشتغل بتنظيم عناصر اللسان الطبيعي التي لم تقم قواعده المقررة بتنظيمها، ولا يفتأ في كتبه على التأكيد بأن الممارسة الفلسفية شأن أسلوبي"[1].

اعتبرت مسألة الأسلوب في السابق موضوعا غير ذي أهمية ولا ترقى إلى مستوى التفكير الفلسفي، لأنه تم النظر إلى تاريخ الفلسفة كتاريخ للعقل وإلى الفيلسوف كشخص يسعى إلى نقل مضمون فكري، لكن سيتبين -وبالضبط منذ "نيتشه"- أن أسلوب الكتابة لدى الفيلسوف لا ينفصل عن أسلوبه في التفكير، فما يميز كل فيلسوف ليست أفكاره، وإنما كيفية عرضه لها، فيجد في اللغة طريقا ملائما ليعرب عن أفكاره وعرضها بأسلوب يعبر عن أصالته الفكرية في معالجة المشكلات الفلسفية.

1 G.G.Granger: Essai d'une philosophie du style, Armand Colin, Paris, 1968, p. 302.

يرتبط الأسلوب إذن بفلسفة الفيلسوف وباختياره لأشكال التعبير التي يراها مناسبة لفلسفته، إنه اختيار واع يقوم به للتواصل مع قارئه وإظهار أفكاره له أو لإخفاء آرائه عنه حين يعتبره غير جدير بقراءته، إنها لعبة الإظهار والإخفاء، تلك التي يقوم بها الأسلوب عند الفيلسوف، مما يجعل هذا الأخير يلجأ إلى أشكال تعبيرية تتفاوت درجة حضور الصور الحسية والتخييلية فيها، من تمثيل وتشبيه وحكي واستعارة، تفعل في خطابه وتساهم في بنائه عندما تتمثل حيوية الفكر وصيرورة المعرفة التي تتماشى مع الأساليب المتقدمة في حيازة المعنى، يقول "غرانجي": "إن الأسئلة التي كانت تعنينا متعلقة بالأسلوب خصوصا في العلاقة بين المعيش والبنيات المموضعة له"[1].

إن لجوء الفلاسفة إلى توظيف الأساطير، هو علامة على موقعها داخل مختلف السياقات الفكرية التي يأتي فيها أسلوب التفلسف لغرض خلق فرص التواصل مع الأفكار المعروفة والمتداولة لدى المتلقي حين يتم تقديم الأفكار المجردة عن طريق السرد والحكي والتخييل، كما أنه أسلوب يتم اللجوء إليه كوسيلة لبناء الأفكار الفلسفية وبلورتها، هذا فضلا عن كونها مادة تراثية تتناقل في العديد من الاستثمارات الفكرية التي استهوت عقول الفلاسفة في إعادة صياغتها وبنائها.

لا وجود لفلسفة دون مفاهيم والنشاط الفلسفي نشاط مفاهيمي بالدرجة الأولى، وبواسطة المفاهيم ينتظم الخطاب، لكن الصياغة المفهومية سواء تمت بواسطة مصطلحات قديمة أو بتوليد مفاهيم جديدة، لا تتم إلا من خلال الاشتغال في حقول اللغة وباستعمال أشكال تعبيرية تتضمنها اللغة الطبيعية، فلا وجود للغة فلسفية خالصة ولا لفكر سابق عن اللغة، وإنما هناك استخدام فلسفي للغة يتمثل في بناء المفاهيم انطلاقا من ألفاظ اللغة الطبيعية.

لذا، فالفيلسوف يخضع لإكراهات وإلزامات يفرضها استعمال اللغة الطبيعية داخل فعل التواصل، وإن تحويله لهذه الالزامات أو تحرره منها أو تحليله لها من وجهة نظر فلسفية، لا يعفيه أبدا من الاعتماد عليها كلما أراد البرهنة أو الإقناع أو التفسير، "فإذا كان الأسلوب الإنشائي يراعي الخصائص الفنية والأدبية من استعارات ومحسنات بديعية وغيرها من أوجه البلاغة والبيان، فالأسلوب الخبري قد

---

1 G.G.Granger: op. cit, p. 220.

يستعمل ذلك في الحدود التي لا تضر بطبيعة الخبر الذي يجب أن يعبر عنه بالوضوح والبساطة والابتعاد عن الغموض في المعنى والتعقيدات في المبنى التي هي من العوائق الخطيرة في عملية تبليغ الخبر وبالأخص في عملية تبليغ الخبر وبالأخص في الميدان الفلسفي"[1].

إن المفاهيم في الفلسفة تشتغل في أكثر من موضع سواء أخذت شكل حكي أو رؤيا أو صورة، إلا أن هذا ليس في حد ذاته جنوحا خارج الفلسفة، وإنما هو تفلسف يعطي مجالا أرحب للوعي بوظائفها حتى تتمكن من الخروج من السكون الذي قد يلحق بها، لذلك تبحث عن مساحة فكرية أكثر تحررا وعن بدائل أخرى للتعبير، "إن الفلسفة تعمل من خلال المفاهيم، وهي تعتقد بأن المفاهيم ليست استعارات، وهنا يكمن خطأها الأساسي، ذلك أن المفاهيم الفلسفية ليست سوى نتاج نشاط غريزي يجب اللجوء إلى استعمال الاستعارات، تماما كما تحب النحلة بناء خليتها. والفلاسفة قد بنوا المفاهيم كاستعارات كانت بالنسبة لهم بمثابة قلاع يختبئون فيها خوفا من الحياة"[2].

لم يقتصر الخطاب الفلسفي على الأسلوب الأسطوري والاستعاري كأساليب تخييلية، بل استعمل أساليب أخرى كالأمثلة والرموز التي تحمل دلالات ثقافية وفكرية خاصة، غير أن حضور مثل هذه الأساليب الحسية-التخييلية في الخطاب الفلسفي لم يكن من قبيل الإطناب أو زخرفة الأسلوب، وإنما شَكلَ مستوى من مستويات التفكير في المعقول بواسطة الصور، ولا تقوم هذه الأساليب بوظيفة التوضيح أو التفسير فقط، وإنما تساهم في تأسيس وبناء التصور الفلسفي، كما تلعب دورا أساسيا في عملية الحجاج الفكري.

ومجمل كلام "غرانجي" في هذا الشأن، هو أن المفاهيم الطبيعية مفهومين طبيعيين: أحدهما عباري تضبطه أساليب قواعد لغوية معلومة مقدما، والثاني جانب إشاري تضبطه قواعد أسلوبية غير معلومة مقدما، وأن المفاهيم الفلسفية، أصلا، تتعلق بالجانب الثاني وحده؛ بيد أن القول بهذا التعلق يلزم عنه أن المفاهيم الطبيعية

---

1 أحمد موساوي: مدخل جديد إلى المنطق المعاصر، ج2، معهد المناهج، 2007، ص 226.

2 جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ط1، بيروت لبنان، 1993، ص 151.

تنقل إلى المفاهيم الفلسفية على الأقل بعض صورها الإشارية بما في ذلك التأصيل الذي تختص بها أو تغلب عليها، فلا يتناول المفهوم الفلسفي المفهوم الطبيعي، مجردا من كل إشارة، حتى يتعاطى بتزويده بقسط منها- بما أن الجانب العباري في المفهوم الطبيعي لا يتمخض إطلاقا كما يتمخض في بعض الأنساق الصناعية.

إن المفهوم الفلسفي لا يكاد يتعلق بالمفهوم الطبيعي، حتى يلقاه غير منفك عن الإشارة، وهي بالذات جملة ما عبر عنه "غرانجي" باسم les éléments non pertinents (أي العناصر غير المميزة أو قل غير المعتبرة)، فيشتغل المفهوم الفلسفي بهذا الجانب باعتباره يشكل الإشارة الأصلية للمفهوم الطبيعي، بانيا عليه إشارة فرعية تخصه هو وتحدد أسلوبه؛ وهكذا، يتضح أن إشارية المفهوم الفلسفي إنما هي إشارية المفهوم الطبيعي؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن يكون تأصيل المفهوم الأول من تأصيل المفهوم الثاني ولو اختلفت أشكالها عن أشكاله واختلفت أقداره عن أقداره."إن فلسفة الأسلوب تسمح لنا بالتفكير في العلاقات بين الشكل والمحتوى وبين البنية والفرد"[1].

لقد أضحت مسألة الأسلوب تملك تداولا واسع الانتشار لدى فلاسفة العلوم حين قاموا بتمديد النقاش حول استعمال أسلوب التفكير والأسلوب العلمي وأسلوب البرهان والأسلوب الحجاجي، "فصرنا نتقبل صيغة أسلوب البحث والأسلوب المنهجي دون أن نلزم أنفسنا بفحصها فحصا وضعيا منطقيا، لا سيما أن الأسلوب ينتمي إلى بيئة علمية تتطلع إلى بسط الفكرة بسطا نسقيا واضحا واستكشاف الحقيقة استكشافا لا لبس فيها، لكون أن هناك منظومة معرفية معلومة تسترشد بالعقل، وتحتاط به احتياطا منهجيا يعصمها من الوقوع في الزلل والاستسلام لسحر الاستعارات في إبداع المفاهيم"[2].

لقد وجدت الفلسفة نفسها متميّزة في تفكيرها، تخاطب الكينونة الإنسانية بأسلوبها الخاص، وهو أسلوب يمتاز بالحيوية والإيقاع واللمسة المباشرة والإيحاء بالحقائق الكبيرة التي تتمثل كلها في العبارة، لذلك تعد كل محاولة لعرض المفاهيم

1 G.G.Granger: Essai d'une philosophie du style, op. cit, p. 312.

2 أحمد يوسف: السيميائيات التأويلية وفلسفة الأسلوب، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 3، مجلد35، مارس 2007، ص 72.

الفلسفية بأسلوب سطحي يقتلها ويطفئ إشعاعها وإيحاءها فيجعلها أكثر ضـيقا، ونجد مرة أخرى "دولوز" يحاول، في سياق حديثه عن فلسفة "نيتشـه" إثبـات أن "الفلسفة تكوّن مفاهيم ليست أبدية وليست تاريخية، ولكن في غير زمنها وفي غير حاضرها، فالمقابلة التي تتحقق من خلالها الفلسفة، هي تلك المرتبطة باللاحاضر مع الحاضر، وبما ليس في زمنه مع وقتنا الراهن، وفي إطار ما لـيس في زمنـه، هنـاك حقائق أكثر ديمومة، من الحقائق التاريخية والأبدية مجتمعتين"[1].

تكاد علاقة الأسلوب بالفكر تشبه -إلى حد ما- علاقة اللفظ بالمعنى، فقـد بات من الضروري النظر إلى تاريخ الفلسفة على أنه سلسلة مـن الانـزياحات الأسلوبية التي نقف عليها في لغة الفلاسفة بوصفها عملية تنقيب مستمرة للأفكـار والاستعارات التي تحضر في نصوص الفلاسفة لمعرفة علاقتها بالمفهوم الفلسفي، لأن هذه العملية ستكشف عن حضور هذه المفاهيم المستهدفة بشكل صريح أو ضمني، ولا تتحدث عن الذي يقوم مقام المفهوم وفي حالة عدم التصريح به، والحـال أن الاستعارة هي ما يقوم مقام المفهوم." ففي الرسالة اللسانية، نجد المعـنى الأصـلي للكلمة، أما المعنى المجازي فهو مفهوم من المفاهيم الثانوية، وهي معاني في غالبـها غير موضوعية أي عاطفية تخيلية، ويعبر عنها عن طريق أوجه البلاغـة كالكنايـة، والاستعارة وتكون الكلمة أحادية المفهوم monisme عندما تعبر عن شيء واحـد وواضح، ومتعدد المفهوم Polysémie عندما تعبر عن عـدة أشـياء"[2]، ويمكـن تشخيص تاريخ الفلسفة في بعض وجوهه على أنه تـاريخ في تحـولات أسـاليب الفلاسفة، وأثر من الآثار التي تحدد مواقفهم من المشكلات الفلسفية، لأن الأسلوب هو علامة الفيلسوف في اللغة التي يتداولها ويصطلح بها على مفاهيمه وأفكاره التي تبقى مترددة في المخيال العام.

بيد أن "غرانجي" يرجح هذه الفكرة، معتبرا أن الأسلوب هو محصلة لمجموعـة من الاختيارات المقصودة بين عناصر اللغة القابلة للتبـادل، بمعـنى أن الأسـلوب المختص بفيلسوف أو كاتب معين دون سواه، هو انتقـاء ذلـك الفيلسـوف أو

1 Gilles Deleuze: Nietzsche et la philosophie, éd, PUF, paris, 1973, p. 122.

2 قدور عبد الله ثاني: سيمائية الصورة، مؤسسة دار الوراق للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2008، ص 37.

الكاتب لتركيبات خاصة أو مصطلحات وجمل معينة أو مفردات دون سواها، مما يكشف عن المشكلات التي يتعامل بها الفيلسوف في تقديم رؤيته وأسلوب تفكيره في مخاطبة غيره بناء على مستوياتهم العقلية، لذلك يقيم الفيلسوف عرضه الفلسفي والمفاهيمي على اختيار واع متجنبا الوقوع في العفوية الفكرية، لأن الأسلوب الفلسفي المعتمد يأتي على قدر عقول المتلقين، "إن تكوين المفاهيم الفلسفية، هي مسألة أسلوب وليس مسألة اكتشاف للماهيات"[1].

إن الأسلوب أمر واقع في الفكر الفلسفي، يجنح إليه الفلاسفة عندما يوجهونه إلى غايات فكرية وثقافية مصممة على تشخيص الواقع الاجتماعي في جميع مناحيه، قصد تحريك الوعي وتغذيته بأشكال من الصور والأفكار والقيم التي تبحث عن بديل فكري يمكن إقامة صرحه، عندما تكون أدوات التحليل متوفرة بالشكل اللازم لمعرفة القمع الذي يتعرض له الفكر النقدي في جميع مظاهره.

لا يمكن للفلسفة أن تحدث نموا فكريا إلا بوجود عامل التغيير، هذا التغيير المنشود يأتي لمباشرة المهام النقدية للكشف عن المعاناة الفكرية بأساليب التعبير التي تكون الكتابة حاوية لها، لذلك يستحيل على الفعل الفلسفي أن يحرز سهاما من النجاح والتقدم خطوة ما لم يعمل على تغيير أسلوب التفلسف وطريقة طرح المشكلات وكيفية التعامل معها، وحتى تتبين هذه الغايات المنشودة، يجب إتباع الأسلوب الإبداعي الذي يريد به الفيلسوف، أن يجاوز الحدود الزمانية والمكانية للفكر الفلسفي." لقد صرنا لا نتعرف إلى الفلاسفة من معطيات أنساقهم الفكرية فحسب، وإنما من أساليبهم أيضا، إذ نقف على سمك أسلوبي"[2].

فاللجوء إلى الكتابة بأسلوب ثوري مناهض لما هو علمي أو فلسفي أو اجتماعي، قد تتيح للفلاسفة فرصة التحرر من تبعية المفاهيم الجوفاء وتدفعهم إلى إنماء عملية تجاوز المحظور الفكري، فتصبح المواقف الفلسفية الناقدة بمثابة الضمانات الكافية لامتلاك إمكانات صياغة أهم المفاهيم الفلسفية المجسدة لصور الواقع

---

1 G.G.Granger: pour la connaissance philosophique, op. cit, p. 175.

2 الحسين الزاوي: الفلسفة الواصفة، مقاربة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر، منشورات اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2002، ص 29.

الاجتماعي المأزوم الذي تراكمت فيه مختلف المشاكل. هذا الأسلوب الفلسفي سوف يقترب من الحياة الاجتماعية بكل معاناتها وهمومها الفكرية التي يكابدها ويحملها الفلاسفة نظرا لمعايشتهم للوضعيات القصوى، لذلك يأتي أسلوب تفكيرهم في كل الأحوال تعبيرا عن الثقل الإشكالي الذي يحتاج إلى تدبير فلسفي متميز يقوم بوظيفة ناقدة للأوضاع الثقافية والأخلاقية والسياسية والجمالية المتردية التي تخيم على عصرهم." إن الأسلوب في الفلسفة يمس مباشرة النزاعات المنظمة بفعل توصيل الفكر داخل وسط تهيمن عليه الآراء"[1].

إن الأسلوب يقوم بإبداع نوع من طريقة استثنائية في إعادة تشكيل غير مسبوق أو مطروق من قبل لهيكلة منهجية لإشكالية الذات وعرض أفعالها في عملية مركزة على كيفية تراعي الصيغة المفهومية، في الحال الذي يصير فيه الأسلوب ليس رديفا للأسلوبية وإنما جذرها، "فالأسلوبية التي صورها "غرانجي" تعطي للعلوم الإنسانية مكانة خاصة، مركزة على ما يميزها بدقة عن غيرها، فالأسلوب ينعكس في العمل الفردي"[2]، لأن الأسلوبية في بعض وجوهها متأثرة بالمنطق العلمي والنسق المنهجي، وهما من معطيات هذا العصر الذي هيمن فيه العلم على كل شيء، ومن ذلك فإن الأسلوب يخضع للرؤية المنهجية التي تترصد في كل مرة الحقيقة ابتغاء وضع الحدود المعرفية في إطار المعنى الذي تستجليه القراءة المقوضة للميتافيزيقا لغاية الكشف عن رموزها وفكّ معانيها ومفاهيمها.

هذه الممارسة الفكرية في النظر إلى الخطاب من زاوية أسلوبية، قد أخذت بعداً تحليلياً، بما أنه موقف فلسفي حامل لقلق معرفي ورؤية فكرية مشروعة لها أسئلتها ومبرراتها، تسعى إلى إيجاد سبيل لها في اللغة الواصفة للوقائع، يفترض أن تكون عونا في تحليل الخطاب الفلسفي، ذلك "أن تحليل الخطاب كما هو ممارس في المدرسة الفرنسية، يرتبط بروابط مفضلة ومتميزة مع التاريخ والماركسية والتحليل النفسي. ولا شك في أن كيفية دراسة الوثيقة أو المخطوطة أو العبارة أو القصيدة

---

1 Marc de Lounay: Philosophie du style, in Encyclopédie universelle, le discours philosophique, p. 1556.

2 Jean-Yves Pouilloux: Lire les Essais de Montaigne, Maspero, Paris, 1969, p. 118.

أو القول أو النص أو المقال أو الخطاب أو الخطبة أو المنطوق، سـؤال لم يفـارق البحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية"[1].

فعلى الرغم من أن "غرانجي"، تشـدد في التحـذير مـن الانسـياق وراء الاستعارات، فإنه انتهى إلى القول بأنه لا يمكن للخطاب الفلسفي أن يستغني عنها كليا، بسبب كون مفاهيمه ليست صورا منطقية خالصة لتوسلها بتعـابير اللغـة الطبيعية؛ "لذلك يتوجب وضع قيود لاستعمال الاستعارة التي تدفع عنها الأخطـار التي تتهددها، ومن هذه القيود أن العناصر الصالحة للمقارنة ينبغي أن تنطوي على الحد الأدنى من اللبس غير المنضبط والحد الأقصى من الثراء المنضبط؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بأن يكون الغرض منها هو مجرد التشبه وليس مطلق التصوير"[2].

فهذه الشروط، ينبغي أن تخضع لمتابعة فكرية واعية حتى تتم عملية الوقـوف على عناصر التشبيه والحركات والأفعال، وليس على الصفات والموضـوعات، لأن هناك مفاصل فكرية وصيرورة تغدو وتروح من معرفة إلى أخرى، ومن اللغـة إلى المعنى ومن اللفظ إلى الرمز، وهذا ما حصل في مجال الفلسفة التي يُعتقد أن التعبير في موضوعاتها لا يخرج عن دائرة الإسراف اللغوي، ومن أجل رفع هذا الوهم المسلط عليها، يتعين عليها أن تظهر قدراتها الإجرائية لكي تعيد الاعتبار لتحديد العلاقات بين العلوم والمعارف.

إن تحليلات "غرانجي" الخاصة في مسألة العلاقة بين الأسلوب واللغـة، هـو توظيف هذه الآليات في استكشاف العلاقة بين الدلالات الاصطلاحية الفلسـفية العبارية وبين إشاراتها التي هي من صميم المجال التداولي للفيلسوف الذي رأى فيـه "غرانجي" سمة احتراف لغة فلسفية ميالة إلى الشك، لغة أقرب إلى القول الفلسـفي المسائل دوما عن فحوى المفاهيم المميزة للمشهد الثقافي والفلسفي الـذي يـؤطر الخطابات الفكرية والاجتماعية التي وجدها الفلاسفة جـاهزة في عصـرهم، لأن التركيز على دراسة الأسلوب من الناحية الفلسفية، تستدعي معها وجود تأويلات حقيقية، ولكنه ينبغي النظر إلى الأسلوب على أنه من جملة المفاهيم النسبية الـتي لا

1 الزواوي بغوره: الفلسفة واللغة، دار الطليعة للطباعـة والنشـر بـيروت، ط1، 2005، ص 214.

2 G.G. Granger: pour la connaissance philosophique, p. 206.

تدّعي الصفة المطلقة للحقيقة أو الفكر، وتعرب عن المشروع الفلسفي الذي لا ينفصل عن وضعه المعيش ضمن وظائف سيميائية تؤول إلى الدلالات المفتوحة.

3- المساءلة الابستيمولوجية للمفهوم الفلسفي:

تعد فكرة امتداد المفاهيم داخل العلوم والفلسفة أمر واقع لا جدال فيه، فترجع أهميتها إلى إخصاب الفكر الفلسفي المعاصر بمزيد من التحويرات التي تشهدها الحركة الابستيمولوجية الداعية إلى اقتحام قلعة العقلانية التقليدية المبنية على الآراء الفلسفية العامية والآراء الفلسفية النسقية، فلا شك أن هذه الثورة المعرفية تحمل في جوهرها تغييرا مدعما بالنقد الموجه إلى تطوير المفاهيم القاعدية للفكر الفلسفي عبر فتح قنوات التفكير العلمي.

هذا التفكير، سوف يشن حملة نقدية مكثفة، تساهم بدورها في إعادة رسم خارطة المحصول الفكري السابق، باعتماد أساليب علمية تملك استعدادات قوية لإزاحة اللبس الفكري الذي كان يخيم على مجموعة من المفاهيم التي اندست بغير وعي في عقول العلماء إلى أن حانت مرحلة تغيير مجرى السؤال، "يمكن أن نعين على وجه التقريب ظهور هذه التصورات بالعصر الذي تخلى فيه العلماء عن سؤالهم التقليدي الذي طالما واجهوا به الطبيعة دون جدوى: لماذا؟ سؤال كان يدور حول جواهر الأشياء وماهيتها، وطرحوا بدلا منه سؤالا أكثر واقعية يدور حول كيفية حدوث الظواهر"[1].

هذا النضال الفكري القائم ضد الفضاء المعرفي القديم الذي ترك إرثا مفاهيميا هزيلا، أدى إلى تفاقم الأزمة الفكرية التي تسببت في اختلالات معرفية وثغرات منهجية بلغت الغاية، إذ منذ استقلال العلم عن الفلسفة، تمكن من تحقيق تطور سريع، لكن ابتداء من القرن التاسع عشر ظهرت في العلم قضايا وإشكاليات وأزمات، كأزمة البداهة، وأزمة التجربة، أضحى العلم على إثرها في حاجة إلى الفلسفة قصد القيام بدراسة نقدية لمبادئه ومناهجه واستباق نتائجه، مما أدى إلى ظهور نوع جديد من فلسفة العلوم يسمى بالابستيمولوجيا التي كانت تدّعي

---

1 ياسين خليل: مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دراسة تحليلية ونقدية للاتجاهات العلمية في القرن العشرين، منشورات الجامعة الليبية، 1970، ص 139.

ترسيخ سلطتها المرجعية وإرساء قيمتها النقدية ومصداقيتها على ضرورة ظهورها بالذات، وذلك بموجب قانون التطور التاريخي للفكر البشري ووضع مسألة المعرفة وضعا جديدا، فهي مقاربة نقدية داخلية للعلم تنطلق من حاضره لتقييم ماضيه.

هذا التوجه الفكري الذي تريد الفلسفة فرضه بقوة، جعلها لا تطرح موضوع العلم بصفة مطلقة، لأن هناك حقولا معرفية متنوعة: علوم رياضية، علوم تجريبية، علوم إنسانية، ولكل منها مناهجها ومفاهيمها المحددة وعقلانيتها، إذ العلم المعاصر يتميز بالتخصص الدقيق، والإبستيمولوجي كعالم متخصص يدرس المشكلات المعرفية التي يثيرها ميدان بحثه. يقول "توماس كوهن": "إن العلماء يشاهدون خلال الثورات العلمية أشياء جديدة ومختلفة حين ينظرون بالآلات المألوفة من نفس الأماكن التي نظروا منها من قبل، والسبب في ذلك يعود إلى تغيرات في الأنموذج فجعلت العلماء يشاهدون فعلا عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة تماما عن ذلك العالم الذي كانوا ينتمون إليه من قبل"[1].

فالتحول العلمي، لم يحصل عبر تقديم أجوبة دقيقة لمشكلات القدامى التي انشغلوا بها، وإنما بطرح مشكلات جديدة، فنمط التفسير في العقلانية القديمة يعتبر أن الأشياء تفسر بالرجوع إلى أسبابها، أما النمط الحديث، فيسعى إلى البحث عن قوانين رياضية تفسر الأشياء، يقول "باشلار": "لنشدد لحظة على هذا المفهوم للتقدم الفلسفي. فهذا مفهوم ضئيل المعنى في الفلسفة الخالصة. وربما لا يخطر في بال أي فيلسوف القول إن "ليبنتز" متقدم على ديكارت، وأن "كانط" متقدم على أفلاطون. إلا أن اتجاه التطور الفلسفي للمفاهيم العلمية يسعى إلى تنظيم الفكر، وأن العلم ينظم الفلسفة ذاتها. إذ يقدم الفكر العلمي أساسا للتصنيف ولدراسة تقدم العقل"[2].

تضعنا الرؤية التاريخية، أمام حقيقة هامة وهي سيطرت العقلانية الأرسطية على الفلسفة منذ قرون طويلة، ونحن نعرف أن هذه العقلانية تميزت بدفاعها عن مبدأ عدم التناقض وعن مبدأ التماسك، كما ساد الاعتقاد أيضا بأن التماسك هو

---

1 T. Kuhn: La structure des révolutions scientifiques, trad, par Laure Meyer, éd, Flammarion, 1983, p. 110.

2 Gaston Bachelard: la philosophie du non, PUF, 4éd, 1994, p. 22.

سمة أساسية لكثير من المفاهيم مثل مفهوم الصحة ومفهوم المعنى ومفهوم العقلانية وغيرها. لقد ترسخ هذا الاعتقاد في عمق روح الفلسفة التقليدية التي اتضح فيما بعد أن اعتقادها كان سطحيا وأساءت الطرح الإشكالي للمعارف والمفاهيم المكوّنة لها، وهذه المفاهيم لم تفتأ تتعرض للانتقاد والمراجعة من داخل الفلسفة حين احتكت بالنظر العلمي، "إن العقلانية العلمية تمنعنا أن نكوّن رأيا في مسائل لا نفقهها جيدا وحول أسئلة لا نعرف صياغتها بدقة"[1].

ظهرت المعرفة العلمية في سياق متطور يجعل المفاهيم غير ثابتة وغير نهائية، بل الكل قابل للخلخلة وإثارة الشك الذي يسمح بإعادة طرح إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع وبين العقل والواقع وبين الفلسفة والعلم. "لقد كانت التصورات العقلانية التقليدية تتبنى تصورا موضوعانيا وغير تاريخي للعلم، لكن التصورات النسبانية تتبنى تصورا شكانيا وغير تاريخي للعلم أيضا. وتاريخ المعارف يبين أن الأبنية المفهومية تتعاقب، لكن اللاحق يقدم تفسيرا أفضل من السابق. وليست طرق الإنشاء في العلوم وفي غير العلوم متكافئة، لأن الاستدلال في البناء العلمي أقوى من التداعيات التي تزخر به الأسطورة مثلا"[2].

هذه المقاصد الابستيمولوجية، تسعى بدورها إلى التحرر من المركزية المفاهيمية التي بقيت تتردد على الساحة الفكرية التي عولجت بأسلوب ومنهج يفتقدان إلى فعالية الطرح الدقيق، لهذا ظهرت الحاجة إلى مراجعة بعض المرتكزات الفلسفية في ضوء مساءلة علمية جادة معززة بإستراتيجية نقدية، فالنقد هو المنهج الذي تستعمله كل العلوم لتطوير آليات البحث عن الحقيقة، عندما تسعى إلى العمل على تقويض وخلخلة البنيات المعرفية العتيقة التي لم تعد قادرة على الاستجابة للنمو المتزايد للنظريات المتقدمة في تمكنها من إضفاء الوضوح والاقتراب من اليقين وحدود امتداداته المعرفية في مختلف العلوم، لأن السؤال الموجه إلى الواقع، يحمل مشروعية إبستيمولوجية لها صلة بمشكلة المفاهيم والمناهج التي تنتسب إلى

1 Gaston Bachelard: La formation de l'esprit scientifique, éd, J. Vrin, Paris,1967, p. 14.

2 بناصر البعزاتي: خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة، دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 2007، ص 347.

مناخ معرفي يبتغي الموضوعية في تعاملاته النقدية عندما تكون مزودة بأدوات تحليلية كافية تتمكن من دحرجة الخلفية الفكرية التي كانت تحكم النظريات الفلسفية التي سقطت في وهم الإطلاق الوثوقي.

إن إعادة التأسيس المعرفي، يأتي في وضع إشكالي يتميز بالديناميكية والبحث النقدي لمعارفنا، فكل معرفة هي متعلقة بحالة سابقة لمعرفة أقل وهي في ذاتها قابلة لأنماط لاحقة من التطور فتصبح فيها المعرفة الجديدة أرقي شأنا من سابقتها، "فيضعنا العلم المعاصر أمام اعتبارات جديدة، علمية وفلسفية بالطبع، مخالفة لتلك الاعتبارات التي كان يقوم عليها العلم الحديث خصوصا الفيزياء الكلاسيكية التي كانت تنبني على بعض الفروض والمفاهيم الأساسية والتي ما لبثت أن انهارت أو على الأقل ضاق مجال صلاحيتها، نتيجة التقدم الذي حققه العلم في الفترة المعاصرة"[1].

يهدف هذا النقاش "الابستيمي" إلى تسجيل تقدم حقيقي، يبشر بإحداث تقلبات فكرية في بنية العقل وجعلها بنية مفتوحة تخضع فيها المفاهيم العلمية والفلسفية السابقة إلى محاكمة نقدية ومساءلة تنزع عنها صفة القبول الدغمائي وفحص محتواها النظري من أجل بلوغ مرحلة التأسيس الفلسفي لها، "لن يبقى مشكل الأساس الذي يدوم ويستمر في البقاء، بل مشكل التحولات التي تعمل كتأسيس وتجديد للتأسيس، عندئذ سينبسط أما م ناظرينا حقل رحب من الأسئلة التي صار بعضها الآن متداولا والتي يسعى عن طريقه هذا النوع الجديد من التاريخ أن يقيم نظريته الخاصة. هذه الأسئلة هي كيف نعيّن مختلف المفاهيم التي تسمح بالتفكير في الانفصال (كمفاهيم العتبة والفصل والقطيعة والتحول)"[2].

إن تنوع المفاهيم في المستويات المعرفية، تحتاج إلى بذل جهود مكثفة لإحداث طفرة معرفية في مجال تغيير المفاهيم التقليدية وتنصيب مفاهيم علمية وفلسفية جديدة تمتلك مقدرة على مسايرة الواقع عندما يحدث التنسيق الفعلي بين مختلف

---

1 سالم يفوت: فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، ط1، 1986، ص 17.

2 ميشيل فوكو: حفريات المعرفة،تر، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص 7.

الفلسفات المساهمة في خلق نماذج معرفية ونظرية فاعلة بأدواتها المنهجية." إن نظرية العلم لا يمكن أن تكون إلا نظرية تنم عن وحدة العلم، وهذه الوحدة، لا تدل هنا على علم مثالي ولكن على علم متحقق"[1].

إن إجراءات التحليل النقدي للمفهوم تستدعي استحضار وضعية سؤال العقلانية لتكون نافذة مهمة لإبصار أهمية المفهوم من جهة، ومن جهة أخرى يجب إدراك المحددات المتحكمة في إنتاج دلالته وبلورة الموقف العلمي منه، فمعلوم أن الفيلسوف، عندما يضع اسما لمفهومه الفلسفي الذي يتداوله في نسقه الفكري، فإنه يضع له في نفس الوقت مدلولا مخصوصا يكون بمثابة تعريف يميزه عن غيره، وهذا المدلول الموضوع هو الذي يطلق عليه عادة اسم"المدلول الاصطلاحي"؛ "وفي هذا يكون المفهوم الفلسفي مشابها للمفهوم العلمي؛ فكما أن المفهوم العلمي يستمد عباريته بالذات من صبغته الاصطلاحية فكذلك يستمد المفهوم الفلسفي عباريته من مدلوله الاصطلاحي، فيكون فيه من العبارة على قدر ما فيه من الاصطلاح"[2].

في هذه الحالة، يجب معرفة النمط الابستيمولوجي العقلاني الذي دفع بالعقل إلى حد إلغاء غيره من مصادر المعرفة الذي نجد نموذجه في نظرية "المثل الأفلاطونية" – رغم قول أفلاطون بالجدل الصاعد الذي يعطي للحس دورا في بناء المعرفة كدور هامشي غير مؤسس؛ لأنه لا يتجاوز التذكير بمدلوله الابستيمولوجي الأفلاطوني- كذلك تحدث هذه الصورة مع "ديكارت" التي لم تعد نصوصه تهيمن على تاريخ الفكر الفلسفي عندما انتبه الفلاسفة إلى ضرورة تفكيك المفاهيم التي كان يشيّد بها صرحه الفلسفي عبر إشكال فكري وثقافي، حين أرجع معظم المعضلات الفكرية والفلسفية إلى الذات والوعي التي اعتبرها العلم في ما بعد برنامجا يسعى إلى إعداد الطرق التي تفتح المجال إلى انجاز اللامنجز، فهذه الفلسفة الجديدة، "ليست فلسفة للوعي، بل هي فلسفة للمفهوم التي بإمكانها إعطاء العلم اتجاه أو

---

1 J. Cavaillès: Sur la logique et théorie de la science, éd, PUF, Paris, 1957, p. 22.

2 طه عبد الرحمن:القول الفلسفي- كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص 121.

مذهب"[1]. هذا لا ينفي أن يكون التأمّل الفلسفي حاضرا بصورة إيجابية في تفعيل واقع العلم، "من أجل معرفة الحالة الحاضرة للعلم لابد من دراسة نشأة المفاهيم وإعادة تشكيل لخيط المشكلات والحلول وذلك بتحليل عملية انتقال الحدود بين مختلف الفروع المعرفية القائمة والبحث في شروط تكوين فروع علمية جديدة"[2].

هذا المسلك العلمي للمفهوم الفلسفي، يضع مجالا واسعا للتنظير وإعادة اختبار مسلمات العقلانية النظرية التي استغرق وجودها مدة زمنية لابأس بها في بنائها لجملة من النظريات والتصورات المشدودة إلى تفسير وقراءة الواقع في أجواء فكرية ساد فيها السجال العلمي والفلسفي الذي يتمحور حول إشكالية إيجاد مفاهيم ولغة مشتركة تجعلهما يتخاطبان بسهولة عندما تتم عملية اجتياز العقبات المعرفية.

إن تنشيط المفاهيم الفلسفية، ينطلق من قوام المعايشة الواقعية أو الخبرة أو التجربة، وهي الخطوة التي تشكل جوهر التفكير نفسه في صناعة وإنتاج المفاهيم التي يتجه فيها الشعور نحو الأشياء والموضوعات التي ترتبط بها الذات ارتباطا قصديا والعمل على وصفها وتجاوز مظاهرها الحسية والمادية إلى معرفة ماهيتها، هذا ما جعل" الفلسفة تتخذ الواقع في كليته كموضوع لها"[3].

إن "غرانجي" يعود بالإشكالية قليلا إلى نقطة البداية، ليتساءل عما إذا كان ممكنا الحديث عن المفهوم في الفلسفة في صيغته الكاملة والمضبوطة حين يظل مرتبطا بالفكر العلمي؛ لذلك نجده يربط أساسا ما بين العلم والمعرفة اللذين يبقيان بدورهما مرتبطين بالموضوع، "فكل معرفة علمية هي معرفة بموضوع وكل معرفة بموضوع متماسك وفعّال لا يمكن أن تكون إلا علمية"[4]، هذا ما يجعل أن لكل علم فلسفته الخاصة به وأن هذه الفلسفة، تتضمن مفاهيم تتخذ من مفاهيم هذا العلم موضوعا لتأملها، وعلى الرغم من دوران المفاهيم الفلسفية على المفاهيم العلمية، فإنه لا يمكن أن تعلوها عبارية، بل ولا أن تساويها فيها، لأنها لا تدور عليها دوران علم على علم، وإنما دوران تأمل على علم.

---

1 François Châtelet: La Philosophie au xxe Siècle, T4, éd, Marabout, Paris, 1989, p.161.

2 Léna Soler: Introduction à l'épistémologie, éd, ellipses, Paris, 2000, p. 33.

3 J.Piaget: Introduction à l'épistémologie génitique, Ed. P.U.F, 1949, p. 7.

4 G.G. Granger: pour la connaissance philosophique, op. cit, p. 151.

هذا ما يسمح للفكر الفلسفي أن يدخل إلى أعمـاق الإشـكالات العلميـة بوظيفته النقدية، ليبين كيف تشتغل المفاهيم في أحضان النسق المعـرفي والعلمـي، وعن تحولها من مجال صوري إلى مجال تطبيقي وفق منهجية موضـوعية، إذ يقـوم بعرض الافتراضات الفكرية التي قدمتها النظريات الفلسفية على المحاكمة التجريبية، من أجل معرفة ما يمكن اعتباره حقيقيا في التجربة، لأن الفلسفة تريد من نقـدها وتأملها في قضايا العلم، النظر في المفاهيم وإحداث الانقلاب في العلاقة القائمة بين العقل الفلسفي والعقل العلمي، "إن المفاهيم، المناهج، كل شيء متوقف على مجال الاختبار والتجربة؛ ويتعيّن على الفكر العلمي أن يتبدل حيال كل تجربة جديـدة؛ وأن خطابا في المنهج سيكون دائما خطابا ظرفيّا، فهولن يصف دستورا نهائيا للعقل العلمي"[1].

إن انعكاس العلاقة بين العلم والفلسفة من الناحية الابستيمولوجية، قد ولدت تفرعات مذهبية وفكرية، استطاعت الخروج من حالات الضيق والاختناق المعـرفي الذي لحق بالفكر التقليدي السابق، فلم يتمكن هذا الأخير من الصمود أمام الحركة النقدية التي راحت تداهم الأسس الفكرية الجامدة وتنفذ مشروعها بجـرأة حـين اكتشفت خلو النظريات السابقة من الدعم الواقعي، "حيث نلاحظ أن الـتغيرات الأساسية في العلم كانت دائما مقترنة بمزيد من التعمـق في الأسـس الفلسـفية. كالانتقال من النظام البطليموسي إلى نظام كوبرنيق، ومن الهندسـة الاقليديـة إلى الهندسة غير الاقليدية، ومن ميكانيكا نيوتن إلى الميكانيكا النسـبية وإلى الفضـاء المنحني والرباعي الأبعاد. كل ذلك أحدث تغيرا جذريا في تفسيرنا للكون على نحو معقول، وكان الفكر الفلسفي هو بمثابة الأساس النقدي الذي يؤلب وضعا ثابتا في العلم ويبحث عن علم جديد أكثر اتساقا وانسجاما مع الحقـائق ويغطـي أكـبر مساحة من الوقائع بغطاء التفسير العلمي"[2].

هذه الإفرازات المعرفية، عمقت إلى حد بعيد أن تظهـر هنـاك ابسـتمولوجية عقلانية وأخرى نقدية وثالثة وضعية... إلى غيرها من الابستيمولوجيات التي تصـرف جهودها نحو الثراء المفاهيمي وادعاء النظرة الصائبة لمشكلات العلم في جميـع نواحيـه

1 G. Bachelard: le Nouvel Eprit Scientifique, Ed. PUF, 1968, p. 135.

2 محمد محمد قاسم: المدخل إلى فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000، ص 34- 35.

الداخلية والخارجية، لذلك يأتي الخطاب العلمي محكما بمبادئ التعقل الابستيمي الـذي سيتغلب على معظم الممارسات الفكرية التي تجد في المساءلة الفلسفية مناعة قوية لتشغيل تقنيات المصطلحات والمفاهيم بما يوافق الوضع المعرفي لجميع العلوم.

إن الفلسفة تمثل المجال الأكثر قابلية لمسايرة التقدم الفكري؛ باعتبارها تقرأ الواقع وتحلله وتجرده وتنسج الأفق النظري الذي يقدم الأفكار في شكل صياغات جديدة تسعى إلى توسيع الفعل الإبداعي، لذلك فإننا سنكون مخطئين، كما يرى ذلك "إتيان سوريو" في كتابه "التأسيس الفلسفي"، "إذا اعتبرنا الفلسفة كأنها في تعارض مع الحاجة إلى الإبداع قد نكون مخطئي الظن (...) بأنه يمكن الاستغناء عنها من أجل الإبداع، ما دامت هي الوحيدة التي تتوفر على مفاتيح الإبداع الحقيقي، وما دام أنها هي الوحيدة التي تعفينا من الواقع المطلق"[1].

هذا لا ينفي فرضية وجود صلاحية فكرية في الواقع للمفاهيم المنتشرة في الأوساط العلمية، إذا توفرت لها عوامل النجاح، فالأولى: أن تكون هذه المفاهيم على قدر من الإحكام العلمي والمنطقي، والثانية: أن يكون المتلقون لها على درجة عالية من الوعي العلمي والفلسفي أثناء تداولها حتى لا تعتريها الضبابية المعتمة لها حتى تجد تلاؤما فعليا مع سياقها الثقافي." وعلى هذا يكون حد التأثيل الاحتقالي للمفهوم الفلسفي هو تزويده بضرب نطاقا على مفاهيم مخصوصة ينتج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تنمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشتغلين بهذا المفهوم"[2].

إن المرور من عالم المفاهيم الفلسفية إلى عالم المفاهيم العلمية، ناتج عن تهافت النظريات الفلسفية المعاصرة نحو استقصاء مضمون التصورات الفكرية وإنزالها من عالمها المجرد إلى عالم الأداء الفكري الواقعي، عندما تبدأ التجربة الحية من الوقائع نفسها، خاصة وأن التجربة الشعورية تكون في صلة مباشرة مع مختلف الموضوعات التي تمثل عالم الأشياء، "إن "غرانجي" يربط بين المفهوم والعلم ويجعل علاقتهما على جهة الأصالة انطلاقا من العلاقة الأصلية والجدلية بين كل منها

1 Etienne Souriau: L'instauration philosophique, Librairie Félix Alcan, paris, 1939, pp. 409-410.

2 طه عبد الرحمن: القول الفلسفي- كتاب المفهوم والتأثيل، ص 156.

وعالم الأشياء. ذلك أن كل معرفة علمية عنده، هي معرفة بالأشـــياء بالضـــرورة، ويعتبر الصيغة المفهومية هي النمط التمثيلي الذي اتخذه العلم في معالجته للأشـــياء خلاف بقية الصيغ الأخرى كالانطباع والشعور وغيرهما"[1].

إن التنسيق العلمي والفلسفي، يتجدد داخل أصناف التفكير التي تعمل علـــى تغطية أكبر عدد من المعارف والعلوم التي يكثر فيها الاستفهام والاختـــلاف بـــين المفاهيم الموصولة بالموضوعات التي يقيم فيها الفكر الفلسفي وبين المفـــاهيم الـــتي تتعلق أساسا بالواقع في مجمل ظواهره في ميدان العلم، لذلك تـــأتي عمليـــة إدراك المفاهيم في إطار حقل مفاهيمي.

تعد عملية تأصيل المفاهيم في هذه الحالة، من العمليات الكبرى الـــتي تحـــدد وجوه التفلسف الحي الذي يعطي للفيلسوف أو العالم مشروعية الإخلاص المعـــرفي والتاريخي، وهذا ما يحدث أحيانا عند شغور المضامين الفكرية من بعض المفـــاهيم التي تفقد أصالتها، وبالتالي لا تستقر على حال لعدم استقرار واضعها وهذا بسبب الكثافة الفكرية، وهذا ما يفسر، بأن هناك طموحا فكريا رائدا، اســـتطاع خـــرق الحدود وتكسير الأطر التي وضعها العلماء والفلاسفة الكلاسيكيون، خاصة فيمـــا يتصل بتصورهم عن الموضوعات العلمية أو الظواهر العلمية وعن المفـــاهيم الـــتي يحملونها، لذلك حدث تطور في المفاهيم والتصورات الخاصة بالمنهج التجريـــــبي وتكييفها مع تفكير يتلاءم مع الاكتشافات الجديدة.

كما أن المشكلات التي تترتب علـــى حضـــور المفهـــوم، هـــي مشـــكلات إبستيمولوجية، وترتبط بعلاقتنا بالفكر وبالعالم وبمدى إنجازنا لعمليات التفكير والفهـــم وتمثل الأنساق الفلسفية، "ولئن لم يقصر "غرانجي" المفهوم على المعرفة العلمية وإنما أقر بقوة الاتصال بين الفلسفة والعلم، بل وخلّصها من المشاعر والصور وشدّها إلى المفهوم فإنه طرح معضلة علاقتها بالأشياء انطلاقا من احراجين: الأول مدى مشروعية القـــول بمعرفة دون أشياء والثاني مدى حجية القول بمفهوم غير علمي"[2].

---

1 فاكر يوسف: المعرفة بين المفهمة والسرد، أعمال ندوة البحث في اتصال العلوم وانفصالها في الثقافة العربية (من قضايا التفاعل بين العلوم)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، مسكلياني للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص 227.

2 G.G. Granger: pour la connaissance philosophique,pp 151-152.

إن إصرار "غرانجي" على الربط بين المفهوم والأشياء، متولد عن فهمه لطبيعة التمثيل المفهومي، فهو تمثيل يرتبط بصورة عضوية بالواقع وبالمعيش تحديدا، ومن ثمة فهو ينطلق من ذلك المستوى الواقعي ليقوم بإعادة صياغته وتمثله ضمن منظومة من الرموز ولا يكون ثمّة من تمثيل مفهومي ما لم يتحقق شرط أساسي هو ما يسميه التمفصل العملي أو الإجْرائي "Articulation Opératoire"[1].

إن القول "بالميتامفهوم" يتجاوز المعيش والأشياء وهو تبعا لهذا التجاوز، يرتفع عن تمثيل الأشياء إلى ضرب آخر من التمثيل هو تمثيل المنظومة ذاتها، أي المفاهيم الطبيعية التي تمثل الأشياء، "إن المفاهيم الفلسفية لا تهدف البتة إلى الدلالة على الأشياء والموضوعات من حيث هي كذلك، ولا إلى تمثيلها بواسطة علاقات ذات صبغة مجموعية شأن المفهوم العلمي، وإنما وظيفتها تنحصر في تيسير الكلام عن المفاهيم الطبيعية بما يبني نظامها الجامع لها"[2].

إن حصول الفيلسوف على رصيد من المعارف والأفكار وقيامه ببناء المنظومات الفكرية والعلمية، يبقى رهينا بمدى أصالة المفاهيم التي ينتجها ويتداولها، إذ تتوقف فعاليتها على مدى قدرتها على الغوص في أعماق الإشكاليات دون أن تغرق صاحبها أو تؤدي به إلى التيه أو الضلال، فأبسط عمليات الذهن البشري لا يمكن أن تتم بدون ضوابط وعلامات، فهي من الناحية النظرية عبارة عن مفاهيم، "فالإدراك يقتضي وجود مفاهيم أو معاني عامة، وبدون مفاهيم تكون المعرفة مستحيلة، فنحن كما قال "آلان"، نسير نحو الأشياء مسلحين بعلامات، وإن كل نتاجات الثقافة، من لغة وأسطورة وفلسفة ومعرفة علمية، تندرج على اختلافها في إشكالية عامة واحدة، وتبدو كمجموعة من المحاولات من أجل تحويل العالم السلبي، عالم الانطباع المجرد الذي يبدو لأول وهلة، أن الفكر منحبس فيه، إلى عالم يعبر عنه الفكر"[3].

لقد وجد "غرانجي" استثمارا فلسفيا في مفردات فيلسوف اللغة الشهير "فتجنشين" الذي يعزو مشاكل الفلسفة إلى الخلط بين المفاهيم والوقوع في

1 G.G. Granger: Ibid, p. 153.

2 G.G. Granger: Ibid, p. 154.

3 عمر الشارني: المفهوم في موضعه أو في العلاقة بين الفلسفة والعلوم، دار الجنوب تونس، ط1، 1992، ص 11.

وهم المتشابهات وعدم التمييز بين المفهوم الفلسفي والمفهوم العلمي، فالمفاهيم المتشكلة في فضاء الفلسفة غير واضحة، فلا آليات يمكن التوسل بها لضبطها ولا حدود واضحة مرسومة لها، فرغم أن بعض المفاهيم تبدو واضحة وموصوفة بأوصاف العلمية إلا سرعان ما تستكشف منظوريتها وإشاريتها، لذلك وجب التمييز بين المفهوم العلمي على الطريقة الدقيقة وبين "الميتامفهوم" Meta-concept، وهو المفهوم الفلسفي، كما أن للمفاهيم في المجال الفلسفي مرتبة أساسية لا تقدر بثمن، حتى إنه قيل عن الفلسفة، "إنها لا تخرج عن تحديد مجموعة من المفاهيم، وإن أول تمثل لفكر أحد الفلاسفة هو أن نفهم ألفاظه، أي هاته اللغة التقنية"[1].

ولو بحثنا داخل أنظمة المعرفة، لوجدنا أن المشكلة المفهومية تحتل قاعدة الأزمات التي تواجه أنماط التفكير وقضايا المعرفة التي أفنى الإنسان قرون طويلة في استعادة بريقها الفكري خلال تواجدها التاريخي والعمل على بلورتها وتشييدها وفق إمكانية إعادة توازنها، غير أن الصيغ الفلسفية المفترضة في بناء المفهوم، كانت دوما رهينة بمدى قدرة الفلاسفة على اكتشاف أنماط جديدة للتعبير عن تجليات الواقع وترجمة عناصره إلى لغته المكتوبة.

لقد أثر المفهوم في المعرفة التي أخذت في التَشكّل وبه تصل إلى إنتاج أكثر تجسيداتها تجريدا وتكثيفا، لأن المشكلة هي مشكلة إحداث تغيير جذري في النموذج المعرفي السابق في علاقته مع المعارف الجديدة التي أصبح العلم يصدح بها، خصوصا عندما شهد الفكر الإنساني النقلة النوعية على صعيد اكتشاف حقائق أخرى لمعنى النماء والتطور الذي يتوجه إلى غايات تجعل العلم يسعى إلى البحث عن الاكتمال، عندما يكون متمكنا من صياغة المشكلات العلمية صياغة واضحة باستعمال اللغة التي تقوم بعملية الوصف للحوادث والوقائع، "إننا نعتبر أن اللغة الطبيعية كموضوع للمعرفة العلمية"[2]، فاللغة الرمزية المعتمدة في الأنساق الرياضية والمنطقية لا تعمل في استقلال تام عن اللغة الطبيعية.

---

1 الطاهر وعزيز: تاريخ الفلسفة، مناهجه وقضاياه، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 1991، ص 89.

2 G.G. Granger: Langages et Epistémologie, Editions Klincksieck, 1979, p. 99.

فلم يتوان "غرانجي" أن يعلن عن سوء التقدير لعملية البداية العلمية التي كانت بطيئة، فالرأي المعتمد في وقت مضى لم يقم بترجمة المشـكلات العلميـة ترجمـة سليمة، فأسيء فهم وتقدير المفاهيم التي تحكم المعرفة العلمية في جوانبها اللغويـة والرمزية، فلم تتمكن من رسم معالم المعرفة الموضوعية من الناحية الابستيمولوجية والمعرفية، لهذا، "فإن الابستيمولوجيا عندما تتناول بالدرس المفاهيم العلمية في مجال معين من مجالات المعرفة العلمية تقوم بدراستها وفقا لسؤال هذه صـيغته: كيـف انتقل الفكر العلمي الذي عمل في هذه الحالة المدروسة (والمعتبرة وفق تحديد معين) من حالة من المعارف إلى حالة أسمى منها؟ وهذا السؤال الذي يطرح بهذه الكيفيـة يوجه البحث الابستيمولوجي نحو دراسة تكوّن La genèse المفاهيم العلمية"[1].

إن النظر في الموضوعات التي تناولتها الابستيمولوجيا بالبحث والدراسـة في موضوعية المفاهيم التي تم تداولها في السياقات العلمية المختلفة، تنم عـن تعـاظم الإحساس بالمشكل المفاهيمي الذي أدى إلى مضاعفة نقد الابستيمولوجية التقليدية التي لم تنجح في اقتراح الحلول المناسبة للمشكلات المطروحة، هذا الانجاز العلمـي هو الذي أفضى إلى معايشة العصور الجديدة للعلم وهو يكافح ضد الرأي الـذي يسيء التفكير، لأن الفراغ الفكري الذي خيم على النظريات الفلسفية والعلميـة التي انتدبت نفسها للتمثيل عن الحقيقة، قد فشلت في بناء منظومتها ومشـروعها الفكري.

لذلك تنشأ المفاهيم العلمية أو الفلسفية الجديـدة، بعـد انهيـار البنيـات والمنظومات المعرفية العتيقة، فلم يعد جهازها المفاهيمي متمكنا من فرض نفسـه على الساحة الفكرية، فأصبح هناك ميل كبير نحو إزالة الحدود بين موضـوعات العلوم المختلفة، فانتقلت موضوعات الفلسفة إلى مجال العلم والعلم في تطوره أفرز مشاكل تبحث فيها الفلسفة، إلا أن الروح التي تعالج بها هـذه المسـائل تبقـى متمايزة، فالعلم يقوم بعزل المسائل الخاصة عن مجموعة المسائل العامـة، بينمـا الفلسفة تعمد إلى ربط المسائل العامة ببعضها في تركيب شمولي يستدعي مزيـدا من التفكير والاكتشاف يجعلها تفك نفسها من حالة الانغـلاق والانحصـار إلى

1 محمد وقيدي: ما هي الابستيمولوجيا؟ دار الحداثة للطباعة والنشـر والتوزيـع، لبنـان، 1987، ص 198.

حالة الانفتاح في مسائل تبدو إثارتها أكثر قلقا وحساسية في المجال العلمي، "نحن نعترف، من جهتنا، أننا أقل قلقا وأضأل تشاؤما، وحقا فإن الفلسفة في عصرنا هذا، تهاجم من كل النواحي، وهي تهاجم على مستوى المعرفة من قبل العلماء أو على الأصح من قبل أشباه الفلاسفة الذين يريدون أن يردوا كل نشاط عقلي إلى النموذج العلمي"[1].

يسعى الفيلسوف بفكره ألا تكون هناك حدود للفكر، وإنما يريد دائما أن يجاوز الحدود المرسومة للفكر مخالفا إدعاءات الذين يقتنعون بما هو تجريبي فقط، فهو كفيلسوف مطالب بأن يبحث عن وسيلة لتجاوز تلك الحدود ومعرفة ما وراءها، فالفيلسوف باستحواذه على السيرورات التواصلية للمفاهيم، باعتبارها عوامل فاعلة بامتياز في مصير التوجهات العلمية، سيعي دوره حيال هذا المصير والذي من دون تدخله النقدي، فإنها قد تنجز بطريقة عمياء خارج أي تحكم علمي دقيق. يقول "بياجي": "أعتقد أنه لممارسة الابستيمولوجيا بطريقة موضوعية وعلمية لا يجب أخذ المعرفة باعتبارها هي المنطلق، بوصفها تتجلى تحت صورها العليا، لكن عن طريق إيجاد سياقات التكوين، كيف ننتقل من مجرد معرفة إلى معرفة عليا وهذا بالنسبة لمستوى ووجهة نظر الذات الدارسة، ودراسة هذه التحولات المعرفية هي التصحيح التطوري للمعرفة، هذا ما أطلق عليه الابستيمولوجيا التكوينية"[2]، هذا ما يسجل حقيقة تتبع عملية نمو المعارف والمفاهيم التي تطمح بصفة مشروعة إلى اكتساب صفة العلمية.

لهذا كان موضوع المعرفة ليس هو نظام من المفاهيم التي يتم اختزالها وتكثيفها لإحداث تنويعات على نغم واحد، وإنما الوقوف على قاعدة ما تحتاجه هذه المفاهيم بدورها من آلية تحكيم النظر والبصيرة التي يدعو لها الفكر الابستيمولوجي في اتخاذ وجهة نظر متشددة اتجاه حقيقة المفهوم حتى تتم عملية تطويق دلالاته ومعانيه العلمية بدقة كبيرة، "لأن الأمر يتعلق باستراتيجيات فكرية تقوم بإعداد

---

1 فرديناند ألكييه: معنى الفلسفة، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص 9.

2 J. C. Bringuier: Conversation libre avec J.Piaget, Edition Robert luffont. Paris, 1977, p. 22.

مخطط لمساءلة ابستيمولوجية جذرية: ما المنطق؟ ما الفلسفة؟ ما هي آلية تكــوين المفاهيم؟"[1].

ليس من السهل، إذن أن نتحدث عن المفهوم في الفلسفة بكل امتداداته، مادام أنه يشكل هيكلها العام وقاعدة هرمها الإبداعي، فتاريخ الفلسفة كما هو معلــوم، هو تاريخ ولادة المفاهيم وإعادة تشكيل وتنظيم وتحوير المعاني والبنى والدلالات التي تحملها هذه المفاهيم ضمن مداخلها الإشكالية والمنطقية التي تفترض ممارسة التفكير الفلسفي، لأن الإجراءات الفلسفية التي تسير في طريق التحدي والإصــرار علــى مواصلة التنسيق العلمي والفلسفي، هو الذي سيجعل الشروط الجيوفكرية من أكثر الشروط ملاءمة مع مختلف التحولات التي يشهدها المفهوم الفلسفي، "فــلا يحيــل المفهوم الفلسفي إلى تعويض، لكنه يعمل بإبداعه الخاص على إشادة حادثة تُحلّــق فوق كل وضع للأشياء. كل مفهوم ينحتُ حدثاً، ويعيد نحته بطريقته. تُقوِّم عظمة الفلسفة بطبيعة الأحداث التي تعود إليها مفاهيمهــا، أو تجعلنــا قــادرين علــى استخراجها من المفاهيم"[2].

يمكن اتخاذ القراءة العلمية للمفهوم ومساءلته رصدا ووصفا وشرحا، كخطوة مهمة من خطوات البناء المفهومي للشخصية الفلسفية، وهي بدورها تعرف نشاطا مخصوصا في حقل الابستيمولوجيا المعاصرة، لذا يرى "غرانجي" بأن الحديث عــن وجود المفاهيم خارج دائرة المعرفة العلمية غير ممكن، فالتمثل العلمي للأشياء قــد اتخذ من النشاط المفهومي أداة له، وحتى لا يكون مماثلا للصيغ الأخرى كالانطباع والشعور والتمثلات الحسية الفردية.

4- الحجاج الفلسفي:

إذا كانت الفلسفة نمطا من المعرفة فلا مناص من أن تكون مفاهيميــة، إلا أن مفاهيمها لا تصف موضوعات، فهي مفاهيم بدون موضوعات، إنها فوق المفاهيم لأنها لا تعني أي واقع ولا تدل عليه، "فالمفاهيم الفلسفية لا تطرح الموضــوعات"[3]،

1 G.G. Granger: Langages et Epistémologie, op, cit, p. 239.

2 جيل دولوز وفليكس غتّاري: ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، المركــز الثقــافي العربــي، الدار البيضاء بيروت، ط1، 1997، ص 54.

3 G.G. Granger: pour la connaissance philosophique, p. 201.

ولكن مهما يكن ابتعاد مفاهيم الفلسفة عن التجربة، فإنها تحيل إلى الواقع المعيش من حيث هو نسق من الدلالات، فلم يكن القول الفلسفي قولا مباشرا حول المعيش الإنساني، بل كان دائما قولا غير مباشر، فلم يحضر ذلك المباشر داخل الخطاب الفلسفي إلا بواسطة خطابات أخرى. فما تعرضه المعرفة الفلسفية لا يتعلق بالموضوع بل بتنظيم المعيش. لهذا، يتعين فحص طبيعة قوة وتماسك نسيج المفاهيم الذي تقوم المعرفة الفلسفية بإعداده، وتوضيح بأي شكل تنتمي إلى نسق منطقي دون أن تختزل إليه، وذلك ما لا يأتي عبر التأمل في طبيعة الممارسة البرهانية الخاصة بالفلسفة، "لأن الفعل الفلسفي هو فعل تأملي وليس موضوعيا"[1].

لا يخلو مفهوم البرهنة كما يذكر "غرانجي" من التباس وغموض، ذلك أن المجال المفاهيمي الذي تشير إليه كلمة "برهن démontrer" تنتمي إليه أشكال ومتغيرات "صلبة". هناك بالتأكيد درجات من الصلابة بدءا من الاستنباط المنطقي وصولا إلى إرجاءات إثبات القوانين التجريبية، درجات يكون هدفها هو إقامة خصائص الموضوعات، وهذا ليس هو حال الفلسفة، لأن الفلسفة لا تنظم وقائع وإنما دلالات مما يجعل المعرفة الفلسفية لا يمكن إرجاعها إلى المعرفة العلمية ولا يمكن أن تنوب عنها بأي حال من الأحوال؛ إنها معرفة قادرة على أن تتسم بالدقة والضبط، وإن لم تكن برهانية، ومعرفة بدون موضوع مهما يكن من ذلك من مفارقة." ومثلما أن البرهان يتأرجح بين وظيفة نفسانية (الحمل على التصديق) ووظيفة منطقية (تنظيم القضايا في نسق)، كذلك يستقرّ التعريف تارة على صعيد الفكر، وتارة أخرى على صعيد الخطاب، ويريد في أكثر الأحيان أن يقوم بهذا وذاك في آن واحد"[2].

يتعلق الأمر إذن في "البرهنة" الفلسفية بنوع من تسلسل مقنن للمفاهيم الواصفة Méta-concept، فالتبرير في الفلسفة يختلف عن تدبير الحجة في مجالات المعرفة الموضوعية أو التجريبية، ذلك أنه كان باستطاعتنا الفصل بصدد المعرفة الموضوعية بين الجهاز الخطابي "L'appareil Rhétorique" والجهاز التحليلي

1 G.G. Granger: op, cit, p. 202.

2 روبار بلانشي: الأكسيومية أو منظومة الأوليات، تعريب محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2004، ص 26.

"L'appareil Analytique"، فإنه في مجال الفلسفة لا يمكن تعويض اللقاء المباشر بنصوص الفلاسفة، لأنه يصعب الفصل بين جهاز الخطاب وجهاز تحليله، إذ يرى "رولان بارت"، "أن كل نصّ يمكن كتابته بأكثر من لغة، فتكون الترجمة، حينذاك، كتابة ثانية للنص، أو يقوم خطاب فوق خطاب. فتأويل نصّ، وفق هذا المعطى، ليس إعطاء معنى له، بقدر ما هو إعادة كتابته، بفعل القراءة/الكتابة، نصوصا متعددة، فهو أي النصّ مفرد بصيغة الجمع، لذا، فكل نصّ يعتبر بمعنى ما ترجمة/تأويلاً/كتابة ثانية"[1]. ولكي تتم عملية إيضاح خصوصية "البرهنة" في المعرفة الفلسفية، يدعونا "غرانجي" إلى التفكير في مفهومين أساسيين تمارس البرهنة الفلسفية من خلالهما وهما الخطابة والتحليلية.

الخطابة الفلسفية: يتحدد مفهوم الخطابة من منظور "غرانجي" من حيث أنه يهدف إلى تحقيق أثر ما وإحداث تأثير، ويمكن أن نميز هنا بين نمطين لتحقيق التأثير: الأول مباشر حيث يقصد المرسل من المتلقي فهم معنى الخطاب في حقيقته وإدراك مصداقيته، وذلك باستخدام اللغة الطبيعية التي لا تشكل فقط دور المحرك داخل الخطاب الفلسفي، ولكنها وسيط يمتاز باستقلاله الذاتي، وله حياته الخاصة، والتي في صلبها يحاول الفيلسوف شق طريقه في اتجاه بناء المفهوم.

أما الثاني فهو غير مباشر حيث يكون القصد منه، هو خلق الاستعداد لدى المتلقي لتسهيل عملية التأثير من الدرجة الثانية، أي التأثير الذي يبحث عنه المرسل بالذات. ويمكن أن يكون هذا التأثير من طبيعة وجدانية أو من طبيعة معرفية.

ليست الخطابة الفلسفية من النمط المباشر، لأن الأمر يتعلق بحقيقة ملزمة في نظر المتلقي، ولهذا فهي- أي الخطابة- من النمط غير المباشر الذي يقصد خلق حالة قابلية الانفعال اتجاه العمل الفلسفي. هناك بالفعل فلاسفة استعملوا الخطابة كتأثير مباشر وعاطفي، لكن هذا النوع من الخطابة يجازف بأن يترك القارئ في وسط الطريق مأخوذا بلعبة الصور، فالخطابة الفلسفية تتوجه إلى البحث عن التأثير غير المباشر دون اللجوء إلى تأثيرات أولية من النوع العاطفي، فتكون غايتهان هي

---

1 Roland Barthes: points Essais, S/Z, Collection,Ed.du Seuil, Paris,1976, pp. 10-11.

خلق حركات التفكير عبر المفهوم وبه، وفي هذا الإطار يحدد "غرانجي" ثلاثة أنماط لتجلي الخطابة الفلسفية.

- يأتي شكل الخطابة الفلسفية من خلال استعمال الحوار والتساؤل لشدة انتباه القارئ وقيادته نحو الحقيقة.
- تظهر ثانيا في استعمال الفيلسوف للغة طبيعية لتوجيه المحتويات المعرفية ولما تقدمه من إمكانات استدلالية وحجاجية وبلاغية، "فلا شك أن اللغة هي مجموعة من البنيات، ولكن الخطابات هي وحدات وظيفية، والتحليل اللغوي في مجمله لا يمكن أن يتجاهل هذا المطلب الأساسي"[1]، فتنظيم هذه المحتويات يرافقه خلق معنى، ولعل اللجوء إلى الاستعارة أبرز تجسيد لهذا المظهر الخطابي، إنها من أهم الخصائص الجوهرية للغات الطبيعية.
- وتظهر ثالثا من خلال استحالة استغناء الفيلسوف عن اللغة المشتركة، ومعطيات النسق اللساني، لكنه لا يتوقف عن تحويل قواعده وتغيير إيقاعاته الاستعمالية والمتداولة، بل يكسبها فيما تكون أحيانا جديدة وتأخذ أحيانا أخرى شكل تعميق وتوسيع وإغناء بعض وظائف اللغة، وذلك محاولة منه بناء مفاهيم بدون موضوعات، فلا تمارس "البرهنة" من خلال الخطابة، فهذا وجهها الأول، أما وجهها الثاني فإنه يتمثل في التحليلية.

المنهج الفلسفي التحليلي: والمقصود بالتحليل هنا معناه عند أرسطو، أي تسلل القضايا من أجل الوصول إلى معرفة برهانية، وأنه ما من فلسفة إلا وتتسلسل فيها القضايا والمفاهيم. ونرفض أن نعتبر فلسفيا كل خطاب ينحصر في وضع القضايا والمفاهيم جنبا إلى جنب، ولكننا لا نستطيع أن ننظر إلى الاستدلال الفلسفي على غرار ما في الخطاب العلمي. وقد عبر كثير من الفلاسفة عن ذلك بقولهم، إن الاستدلال الفلسفي لا يبرهن، وإنما يبيّن أو ربما يصف، ومن المفروض أن العلوم، وكذا أصناف الخطابات التي تميز العلوم وتجعلها قابلة للتوصيف، فأول ما تستدعيه، بناء نموذج لها تختلف به عن نماذج أخرى، وهذا النموذج الممكن هو الذي يتيح لها الاستقلال ككيان في العلم وفي المعرفة.

---

1 Michel Foucault: Dits et écrits, T.1, éd, Gallimard, paris, 1994, p. 595.

يستخدم "غرانجي" التحليلية بالمعنى الأرسطي من أجل تحصيل معرفة مبرهن عليها، تفترض البرهنة - بمعناها المنطقي- نسقا صوريا حيث تكون اللغة المستعملة قابلة في اختزالها في نسق من الرموز يمكن تكرارها، لكن السؤال الأساسي هنا هو: كيف يمكن اختزال الخطاب الفلسفي إلى مثل هذه الشروط المتواضعة؟ وهل يمكن إخضاع المعرفة الفلسفية لنموذج صوري؟

إن إخضاع الفلسفة لنموذج يعني إفراغ المفاهيم من مضامينها، بينما تعبر المفاهيم الفلسفية عن واقع في وحداته الفكرية وليس في تمفصله إلى موضوعات. وإذا كنا نستطيع تناول الاستدلال الفلسفي كما نتناول الاستدلال العلمي، فإن ما يميز الأول عن الثاني هو قيامه بفعل الإظهار وليس على فعل البرهنة. "إن الاستدلال في الفلسفة لا يؤخذ كالاستدلال في الخطاب العلمي، لان العلاقات النحوية والدلالية لا يجب عرضها في إطار نظرية الاستنتاج، فهذا يعني أن تسلسل القضايا فيها لا يعكس حقا تسلسل المفاهيم في علاقتها بالموضوعات"[1].

لا يكفي إذن في الحجاج الفلسفي الوقوف عند الصياغات والمعايير العامة، ذلك أن الحجة داخل النصوص الفلسفية تأخذ ألوانا متعددة حسب رهان هذه الفلسفة أو تلك، إذ "لن يعود النص، والحالة هذه، حاملا للحقيقة، لكنه لن يكف، مع ذلك، أن يكون مدار الصراع حولها. وبمجمل القول، فإن هذه القراءة المقوضة للميتافيزيقا تنظر إلى النصّ من حيث هو منبع مفعولات الحقيقة، فتحاول أن تبرز حياة الحقيقة داخل المجتمع، والسياسة التي تتحكم في قراءة النصوص وكتابتها، وأعني مجموع القواعد التي يخضع لها إنتاج النصوص والاعتراف بها وتداولها وتأويلها"[2].

ففي نظرية الألسنية التي تتناول الخطاب الحجاجي، تؤدي فكرة الجمهور المخاطب دورا هاما في بناء السلوك الحجاجي الذي يتوجه إلى المتلقي، لذلك فهو يبنى على غايات نظرية عندما يأتي في سياق فلسفي يبتغي بلوغ الحقيقة والاقتناع بها قبل إقناع الآخر بها واستمالتهم إليها، "وإنما لو فكرنا في لغة البرهنة والمحاجة

1 G.G. Granger: pour la connaissance philosophique, p. 214.

2 عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص 137.

والتّفنيد أي في ما كان يسميه اليونانيون بالجدل. وهذا اللفظ يشير إلى نوع خاص من الحوار، حوار حكيم ونبيه حيث يشتغل المتحاوران معا من أجل بناء حقيقة يضمنها اتفاقهما"[1].

إن الحجاج يدخل في حقل الفلسفة، لأن التفلسف هو فعل حجاج، وكل حجاج يندرج ضمن عمل خطابي مؤسس ومدعم بفن كلامي وتعبير مدقق في ألفاظه أثناء عرض الحجج من أجل الحصول على موافقة الآخرين، لكن هذا لا يتم بمعزل عن إدراك الأدوات الفكرية واللغوية والمنطقية التي يستدعيها الحجاج، إذ يحتاج إلى إستراتيجية مفهومية في عملية العرض للنسق الفكري الذي يتبناه الفيلسوف من بدايته إلى نهايته مجنبا الوقوع في الانحراف الفكري عن الحقيقة.

---

1 Paul Mouy: Logique et philosophie des sciences, Librairie Hachette, 2éd, 1952, p. 19.

ادغار موران

(...-1921)

ادغار موران

(1921-...)

تعقد الطبيعة البشرية عند أدغار موران Edgar Morin

زهير الخويلدي

أستاذ باحث وكاتب فلسفي|تونس

استهلال:

"ان الانسانية في مرحلة صقل. أهناك امكانية لكبت الهمجية واعداد البشر حقا؟ أيمكننا أن نتابع أنسنة البشر بتهذيبه؟ أسيكون من الممكن إنقاذ الانسانية بأكملها؟ لا يمكن ضمان شيء ولا حتى الأسوء"[1]

لقد اعتبر أدغار موران Edgar Mourin (مولود عام 1921) المفكر الفرنسي الاشتراكي الذي قاوم النازية والستالينية والصهيونية وناهض الاستعمار الغربي الفيلسوف اليوم مجرد عنصر من فريق عمل يشتغل على كل الاختصاصات وينتمي إلى دائرة المعارف وجميع العلوم ويضع تصوراته ومفاهيمه على ذمة زملائه من أجل استيعاب نتائج وكشوفات هذه الحقول والدوائر وتكوين نظرة صائبة عنها بل من أجل إجادة فن الحكم على الأشياء والأشخاص قصد الوصول إلى فهم محايث وأوسع للطبيعة البشرية.

إن المفارقة التي تظهر في مثل هذا الادعاء تكمن في أن الفيلسوف يريد أن يصبح أخصائيا في الشأن الإنساني ولكنه لا يلبث أن يظل مجرد مثقف عمومي يكتفي بالتنسيق بين المعارف التي بلورتها علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والطب وعلم النفس والإعلامية والاقتصاد والرياضيات والمنطق وهما سياستان

1 أدغار موران، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**. ترجمة هناء صبحي، منشورات كلمة، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2009، ص 345.

مختلفتان جذريا، إذ أن مهنته لا تقتصر على جمع الأفكار بل تتعدى ذلك الى خدمتها واستخدامها كواسطة من أجل الفعل والإصلاح لكن المشكل هنا هو كيف يوفق بين جميع التخصصات والمهام المطلوب منه القيام بها ويؤسس موقفا ذهنيا موحدا حول الإنسان؟

تطرح المسألة بهذا الشكل: إما أن يكون الفيلسوف أخصائيا وله دراية بكل تفاصيل الحياة التي يشتغل عليها وإما أن ينظر نظرة كلية إلى القضايا المعرفية التي تثار حوله ويحاول أن يركز جهوده على نقاط الالتقاء بين العلوم والترابط بين الاختصاصات ويهتم بالتصورات المشتركة والمعاني الكونية والقيم المطلقة.

عندئذ يحاول أدغار موران عبر مشروعه الضخم الذي سماه المنهج Méthode التخلص من هذه الإمية وتجاوز المراوحة بينها فانه يصل الى اعتقاد في قرارة نفسه أن الحديث عن الشأن الإنساني يتطلب اليوم التطرق إلى جميع النواحي التي تهم مختلف أبعاد التجربة البشرية أي الجوانب التاريخية والبيولوجية والنفسية والثقافية والأسطورية والدينية والاقتصادية. كما يظل كل من الوهم والمخيال والرمز والخرافة حقائق إنسانية جوهرية تساعد على التعرف على طبيعة الانسان وتساعده على فهمه لنفسه اذا ما عمل على دراستها وإدماجها في أي أنثربولوجيا مستقبلية.

من جهة ثانية يوكل موران الى الفيلسوف مهمة حاسمة في هذه عملية التعرف على طبيعة الطبيعة البشرية وينسب اليه دور قائد الأوركسترا الذي يعمل على استدعاء جميع المعارف من الفيزياء وعلم التشريح المقارن وعلوم الأعصاب إلى الميثولوجيا وديانات الخلاص والسوسيولوجيا والاقتصاد السياسي إلى حقل تجاربه حتى يتثقف منها ويغتني أكثر وحتى تتوفر لديه الخطة الكافية لادماج المفاهيم والمناهج والمواضيع الجديدة في الهيكلية الفلسفية بغية معالجة المشكل الإنسي والتمكن من الربط بين الحدث الجزئي والفكرة الشمولية وتفهم الحي في الحياة والإنساني في الانسانية من خلال فكره المتعقد الذي سماه معرفة المعرفة. من المعلوم أن الفخ الذي وقع فيه الفكر الغربي منذ ديكارت حسب موران هو تفضيله الجزئي على الكلي والعمل المخبري المعزول على النظرة الموسوعية والاحتراف على الهواية والذي يظهر بالخصوص في اعتقاده "أن الجزء يمكن أن يفصل عن المجموع

بينما هو مجرد عنصر منه" في حين أنه يصعب علينا إعادة إدماج ما كنا قد قطعناه ضمن المجموع سابقا عندما نعزل الجزء عن المجموع بالقطع الاصطناعي عند القيام بالتجريب عليه.

عندما نلاحظ مكانة الإنسان في عالم الحياة وننطلق من كونه كائن حي نستخلص أننا لا نستطيع أن نفكر فيه بمفرده بل نحن مجبرين على الاستعانة بفريق عمل متكامل حيث تتضافر جهود عمال الاختصاصات المختلفة من أجل إضاءة الموضوع الإنساني بطرق مختلفة وحتى يكون التقاء الخبراء التقاءا فاعلا وخصبا وحتى يغادر كل مختص مسطح بحوثه ويتجاوز حدود الدائرة التي يشتغل عليها وينظر إلى ما حوله ويلتفت إلى النتائج التي توصل إليها غيره ويقارنها بنتائجه ويدمج بحوثه ضمن مجمل الثقافة الانسانية.

لعل مرض الحضارة المعاصرة اذن ناتج عن أخطاء العزل والتبسيط والاختزال وربما ترد هذه الأخطاء كلها إلى ما يسميه أدغار موران الذكاء الأعمى L'intelligence aveugle أو الحالة المرضية للمعرفة الانسانية pathologie du savoir، فكيف يكون الذكاء أعمى؟ وأليست المعرفة متعارضة من حيث المبدأ والوظيفة مع المرض؟ وكيف يحولها موران إلى أداة للعلاج؟ ماهي هذه المعرفة الجديدة التي ينادي بها؟ كيف يعتمد عليها لكونها موحدة وناظمة وتنتمي إلى نسق مفتوح وفكر متعقد؟ ماذا يقصد بالفكر المتعقد؟ وكيف يستطيع تجاوز للذكاء الأعمى؟ هل من المشروع أن نتحدث عن الوحدة في التنوع والتنوع في الوحدة؟ وهل تنقذ الهوية المركبة وسياسة الحضارة والاتيقا انسانية الانسان من الضياع؟

يتمثل رهان أدغار موران الأساسي في الاعتراض على لاإنسانية الإنسان المعاصر والتصدي الى البربرية التي أنتجتها العقلانية الأداتية والشروع في التنظير الى عقلانية متعقدة ومفتوحة تجعل مستقبل بلوغ الإنسان لطبيعته البشرية الحقيقية أمرا ممكنا من خلال العودة الى طبيعته البيولوجية المتعقدة.

لكن ماهي الأسباب التي أدت بالطبيعة الانسانية الى الوقوع في هذا المنحدر الخطر؟ ولماذا ارتبط التقدم العلمي والتقني دائما باخلالات في منظومة القيم وشروط الحياة على الكوكب؟

1- الكريزيولوجيا والانحدار نحو المستنقع:

"ضوضاء العالم والأسلحة والنــزاعات وأشكال التحرر الزائلة والانقلابيــة وأشكال الضيق الدائمة والقاسية التي تخترق الجدران تمزق قلبــي"[1]

الكريزيولوجيا Crisiologie أو علم الأزمات هو مصــطلح نحتــه مــوران ليكشف به عن المستنقع الذي وقع فيه البشر في نهاية القرن العشرين نتيجة الحروب والتلوث والتقدم التقني السريع وتكاثر الأمراض وتغير نمط الحيــاة علــى الأرض والتهديد الكبير الذي بدأ يلوح في الأفق القريب للتواجد الإنسي على الكوكــب، وقد سبقه بول فاليري في ذلك حينما كان قد نبه إلى وجود خطرين يهددان حياة الإنسان هما **الفوضى والنظام**، ويعني بذلك أنه إذا أبقينا على الفوضى المتأتية مــن عالم التجربة فانه يصعب علينا تمثل العالم الذي نحيا فيه في صورة منسجمة متساوقة وبالتالي يفقد العالم تماسكه ونخبط خبط عشواء ونذهب في كل الاتجاهات ونتيــه عن المقصد وإذا نظرنا الى العالم من زاوية منظمة وبواسطة نموذج موحد فان هــذا النظام ينمط العقل ويحول الأفكار الى مذاهب وعقائد وان هذه الأخــيرة تقولــب العالم في صيغ جاهزة كما أن النموذج يقصي التنوع والتعدد والتعقد الظاهر علي العالم الواقعي.

إن **اعتلال الحضارة المعاصرة** سببه تطوير الانسانية العارفة نوعا من الــذكاء الأعمى Intelligence aveugle الغافل عن مجموع السياقات التي يندرج فيها وهو فكر أصبح عاجزا عن تصور المجموع لأنه تجزيئي وتبسيطي وغير قادر على إدراك الحقيقة الساطعة التي تقول بأننا نسكن عالما يتواصل فيه الكل مع الكل عبر صيرورة معقدة ومتشابكة من الأفعال المتبادلة.

هكذا نكون حسب موران ضحايا فكر إنساني لم يغادر الحلقة المفرغة للعلــم والسياسة والايدولوجيا ومبني على المراوحة بين التنوع الــذي ينســى الوحــدة والوحدة التي تهمل التنوع.

من هنا فان الإنسان إما أن يكون مختزلا في الطبيعة ويشبه الشامبانــــزي أي مجرد كائن طبيعي وإما أن يكون كائنا فوق طبيعي ولا يمثل جسمه سوى ســندا

---

1 Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, Edition du Seuil, Paris, 1977. p. 23.

فضفاضا لروح مصدرها غيبـي، بينما الإنسان على مستوى الواقع ليس هذا ولا ذاك وينبغي توجيه النظر إليه من جهة بنية فكرية مغايرة حتى ندرك الوصل بين الجسم والروح والطبيعة والثقافة.

في هذا السياق يقول موران: "إن تحلل الألفاظ الثلاث الفرد/المجتمع/النوع يخترق العلاقة الدائمة والمتزامنة. إن المسألة الأساسية هي إذن في البلورة والاستفسار عن هذا الذي اختفى في التحلل وهو العلاقة نفسها"[1]. لذلك يبدو من الوهم أن نعتقد أن الخطوط التي تفصل الاختصاصات العلمية التي تدرس الطبيعة بعضها عن بعض هي خطوط واقعية لأننا اليوم رغم استحواذنا على القدرة لم نحصل على المعرفة الحقة بعد و لم ندرك الحكمة التي بحث عنها الأجداد طويلا لأننا وقعنا في التبسيط والاختزالية، فنحن نعتقد أننا نستطيع معرفة مجموع معين بمجرد تصورنا للعناصر التي تكونه وهذا غير صحيح لأن بعض المجاميع هي من التعدد والتعقيد بحيث لا يمكن ردها إلى عدد قليل من العناصر البسيطة ولأن الكل هو دائما أكبر من مجموع عناصره. ألم يقل ديكارت أنه عندما نواجه مشكلا معقدا نقسمه إلى مجموعة من العناصر الصغيرة حتى يسهل حله؟ وألم يرد عليه باسكال بقوله: "لا نستطيع معرفة الكل إذا لم نعرف الأجزاء ولا نستطيع معرفة الأجزاء إذا لم نعرف الكل"؟

إذا كان صحيحا أن ديكارت قد صنع شيئا رائعا عندما ميز بين الإنسان والحيوان وبين النفس والجسم من أجل أن يبني موضوعا للعلم الذي يحاول تأسيسه فإن الأصح أنه قد سمح لنا أن نتصور الآخر كموضوع حينما اعتبر الجسم آلة تخضع للتجربة وقابل للتثبت من طرف الطب وعلم التشريح والفيزيولوجيا ولكن ليس كل ما قام به فيلسوف الكوجيتو هو صنيعا حسنا لأنه توجد عدة أمور سيئة في مشروعه وأهمها توخيه أسلوب العزل والقطع.

من المعلوم أن منطق القطع والفصل والعزل ليس بمنطق جيد لأن الجزء لا يمكن أن يعزل عن الكل طالما أن الكل لا يمكن تصوره دون الأجزاء التي يتكون منها. لذلك يرى موران أنه كان علي ديكارت أن يعمل على إدماج كل الاكتشافات التجريبية الجزئية المعزولة ضمن نفس السياق وأن يتصور الكل

1 Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, p. 10.

بالاعتماد على هذه الجزئيات، وبالتالي يجب دائما في العلم أن نجتمع ونكون فرق عمل لكي نتقاسم الأدوار ونفكر معا ونتبادل المعلومات، أما منطق القطع بين الإنسان والحيوان فهو غير مسموح به في العلم لأن الحيوان هو حسب البيولوجيين السلالة التي انحدر منها الإنسان والإنسان فيه جانب حيواني لا بأس به ولا يمكن القضاء عليه بل لا نقدر أن نجعل هذا الكائن الأرضي بامتياز كائنا فوق طبيعي يشبه الملاك أو الروح الخالصة.

إننا عندما نستخدم منطق القطع ننتزع الإنسان من الطبيعة أو نعامله كمجرد عنصر طبيعي، غير أن هذا الصنيع غير لائق وغير ممكن لأن الإنسان ليس حيوانا بطريقة جذرية، فقد كان يمشي مثل الحصان على أربعة ولكنه تطور تدريجيا وانتهى به الأمر إلى أن أصبح منتميا إلى الكائنات التي تمتلك دماغا له حجما لا يستهان به وهذا التطور هو في حد ذاته نقلة نوعية مع عالم الحيوان وتشييد عالم جديد هو عالم الإنسان الذي يؤثثه كائن ينفرد بالتفكير والوعي والكلام أي يتميز بإنتاج الرموز وبالقدرة على إرسال علامات عن طريق الحركات والأصوات.

لكن كيف تحول هذا الفكر من آلة إدراكية بسيطة الى ملكة معقدة؟ وهل عرفت البشرية ولادة واحدة منذ بداية الخلق أم تخضع لمنطق التطور وشهدت عدة تحولات بيولوجية وعدة ولادات معرفية؟ وكيف أثر ذلك على رؤية الانسان لنفسه وللكون الذي يسكنه؟ وهل ظل العقل محايثا للطبيعة أم ساعده التطور على تحقيق الاستقلالية والسيطرة على الظواهر والابداع الخلاق؟

2- الفكر المتعقد ولحظة الانبثاق:

"يحاول الفكر المتعقد أن يرى ما يربط الأشياء بعضها ببعض وليس أشكال حضور الأجزاء في الكل فقط بل أيضا حضور الكل في هذه الأجزاء"[1].

إننا لكي ندرس الإنسان دراسة مستفيضة وفي مجموعه ولكي نعيد إدماج هذا الكائن الحي في الطبيعة ملزمون بتبني زاوية نظر الفكر المتعقد Complexe الذي يعبر عن تعقد الواقع ويبحث في تعقد الطبيعة وطبيعة التعقد Complexité ويعطي

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, L'aube poche Essai, Paris, 2004, p. 14.

الكلمة لكل العلماء من جميع التخصصات انطلاقا من البيولوجي وعلماء النفس والاجتماع والتاريخ والجغرافيا والمناخ إلى علماء الأعصاب والتشريح والوراثة واللغة والاقتصاد والتقنيات الحديثة من أجل دراسة الكون دراسة متكاملة تقترب من الجزئي وتعيد تنظيم الكلي. يقول أدغار موران حول هذا المفهوم: "إنها المعرفة البيولوجية التي استدعت وسمحت بانبثاق منهج التعقدية."[1] ويقصد أن الفكر المتعقد مستنبط من البيولوجيا ومن الظواهر الحية،

اللافت للنظر أن اللفظ الفرنسي Complexe لا يترجم بالمركب أو المعقد لأن المركب له معنى نفسي فرويدي ويدل على وجود عقد مكبوتة في الجانب العميق للجهاز النفسي كما أن المركب هو نتيجة جهد تأليفي من عناصر مختلفة ذات توقيع كانطي أما ما يريده موران فهو الشيء المتكوثر المتعدد الذي لا يمكن إرجاعه الى قانون أو اختزاله في قاعدة وغير قابل للتبسيط بالاعتماد على مجموعة من العناصر الأولية ولذلك فان الترجمة العربية الأقرب الى المعنى الفرنسي هي التعقد.

إن الشرط الوحيد الذي ينبغي أن يتوفر لكي يقوم الفكر المتعقد بمهمة فهم الطبيعة التعقدية التي يتكون منها الكون هو إصلاح بنى هذا الفكر نفسه لأن الأمر لا يقتصر على ترصيف معلومات متنوعة عن الطبيعة البشرية بل يتعدى ذلك لفهم طبيعة هذه الطبيعة Nature de la nature وإدراك الثقافي في هذا الطبيعي وذلك بإبراز نقاط الوصل والأفكار الناظمة لها جميعا من أجل إدراك لحظات التأنسن Hominisation التي شهدها النوع البشري منذ بواكيره الأولى.ألم يرتبط التأنسن Hominisation بانبثاق اللغة والصناعة وبتبادل الرموز والمنتوجات حيث تكونت الثقافة ضمن المسار الطبيعي عندما استقل هذا الكائن عن دوافعه وارتفع عن غرائزه وسمح للتطور أن يأخذ مجراه لكي يتفوق نمط الإنسان العارف Homo Sapiens على نمط الإنسان المنتصب Homo Erectus؟

لكن إذا كانت الثقافة هي نتيجة نشوء طبيعي فان المرحلة الأخيرة من هذا النشوء لن تكتمل دون وجود هذه الثقافة ومساعدتها للإنسان من أجل المحافظة على قوى التطور الطبيعي وتحفيزها نحو الانطلاق. نحن هنا لم نعد مطالبين

1 Edgar Mourir, *la Vie de la Vie*, Edition du Seuil, Paris, 1980, p. 12.

بالحديث عن الجسم والروح والنظر إلى الجسم على أنه الجانب الطبيعي والـــنفس على أنها الجانب الروحي والخوض الجدلي العقيم في العلاقة بينهما بل ينبغي إحداث قطيعة ابستيمولوجية وتحول أنطولوجي حتى نتحدث عن الـــدماغ بلغـــة خاصـــة بالكيمياء والكهرباء ونعبر عن الروح بلغة الكلمات والجمل والأفكار الحيويـــة لأن الدماغ ينتمي إلى الدائرة البيولوجية والروح إلى الدائرة الثقافية وما يمكن القيام بـــه ليس ضم الدائرتين وصهرهما في دائرة واحدة بل تحقيق التواصل بينهما كـــدائرتين مستقلتين عبر القيام بإصلاح لبنية الفكر والتأكيد على عملية الانبثاق Emergence بحيث تنبثق الروح من الدماغ، كما أن الروح لا يمكـــن أن توجـــد دون وجـــود الثقافة والدماغ لا يستطيع أن يشتغل دون تأثير الوسط العائلي واللغة الأم والثقافة الاجتماعية والكائن الذي لم يعرف الثقافة يظل مجرد برعم من الطبيعة ولا يقـــدر على التأنسن والتطور من الإنسان المنتصب إلى الإنسان العارف.

هكذا نحقق ما يسمى بتبادل الوظائف والخدمات بين الجانب الثقـــافي للإنســـان والجانب الطبيعي العصبـــي والبيولوجي وإذا لم نهتدي بمفهوم الانبثـــاق Emergence نظل خاضعين لمنطق القطع الديكارتي الذي جلب الويلات للإنســـانية وأســـاء فهـــم الطبيعة البشرية بأن تركها في ثنائية لا يمكن رد واحد منها إلى الآخر وهـــي الامتـــداد والفكر.

من جهة مقابلة يدخل العالم بوريس سيرلنيك في نقاش مع المفكر موران ويعتبر الانبثاق مرتبطا بالولادة اللغوية وهي ولادة ثانية تأتي بعد الولادة البيولوجيـــة الأولى ويستند في ذلك إلى قولة بول فاليري والتي تفيد أن: "الإنسان يولد أولا وبعد ذلـــك يولد في الوضع الإنساني" ويفسر منطق العزل والقطع الذي بقي مرتبطـــا بالمقاربـــة الديكارتية بكونه ناتج عن حصر تمثل الإنسان لنفسه في الكائن ويرى أن ما يتميز به الإنسان ليس اللغة والذكاء فقط بل كبح التصرف الجنسي وارتكاب المحارم وهي من الحلقات المفقودة عند الكائنات الأخرى، كما أنه يبين أن الإنسان قـــادر بيولوجيـــا على تكييف دماغه مع المحيط الذي يحيا فيه ويسمي هـــذه الظـــاهرة بالتـــدعمص Néoténie وهي تدخل المجتمع في تشكيل بنية الدماغ لأن: "الإنسان الذي حـــرم في وجوده من الغيرية الانسانية لا يقدر على تطوير وعوده الوراثية"[1] فالأطفال الـــذين

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 25.

ينشؤون بعيدين عن المجتمع لا يقدرون على تطوير موقفهم اللغوي حتى وان ظلـــوا على قيد الحياة لأعوام طويلة وبالتالي فهم محرومين من الدخول إلى الحظيرة البشرية.

يرد موران على هذا اعتراض سيرلنيك بتأكيده أن الانسانية شهدت عدة ولادات منذ ظهورها على وجه البسيطة وأن ظاهرة الانبثاق Emergence هي الـــتي أنتجـــت هذه الولادات ويرفض التعريف الذي يرى أن الإنسان ينبثق كطائر المينيرفا من فخـــذ جوبيتير مع العقل واللغة والصناعة ويقدم تعريفا جديدا قوامه أن: "الإنســـان قـــدرة لا تنتهي على الإضافة"[1] ويفسر ظاهرة التدعمص Néoténie بأنها ظاهرة هامة في تطـــور النوع البشري لأنها أفرزت زيادة معتبرة في حجم الدماغ وأن ظاهرة ارتكاب المحـــارم لعبت دورا ثقافيا حاسما وسمحت بالاختلاط والزواج بين سلالات مختلفـــة وينســـب للكائن البشري القدرة على التعبير عن كل مراحل الحياة بداية بالطفولـــة والشـــباب ونهاية بالكهولة والشيخوخة في نفس المرحلة لأن الأطفال يتكلمـــون كـــلام الكبـــار والشيوخ يعودون أطفالا والكهول مراهقين إذ يقول في هذا السياق: "أتصور في العمق أن كل كائن يمتلك في ذاته بشكل على الأرجح مكبوت كل أزمنة الحياة"[2].

بيد أن الأمر الجلل الذي ينبغي التوقف عنده هنا هو أن موران يفترض وقوع عدة ولادات شهدتها البشرية منذ ظهورها على الأرض وتعميرها الكون، الـــولادة الأولى حصلت منذ ملايين من الأعوام مع التأنسن حين ســـكن الإنســـان الأرض وآنذاك يزيد حجم دماغه عن دماغ الشامبانـــزي بـــ 600 Cm2.

الولادة الثانية حدثت بعد اكتشاف النار واستعمالها لطهي الطعام وربما مـــع ظهور اللغة التي يمكن أن يكون وجودها قد ساهم في تشكل الانســـانية في نـــوع مستقل عن بقية الكائنات الحية.

أما الولادة الثالثة فكانت مع الإنسان العارف Homo Sapiens في المجتمعات البائدة أين طور الإنسان تقنياته وقدراته على التمثيل الفني وأنتج خياله بمجموعة من المعتقدات والأساطير وقد وقع اكتساح الأرض وإخضاعها لنفس النسق الاجتماعي عن طريق مجموعة من القاطفين الصيادين لكن دون الوصول إلى مرحلة الدولة التي تتميز بوجود مؤسسات وتنظيم إداري محكم.

---

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 26.

2 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 29.

بعد ذلك حصلت الولادة الرابعة بين سبعة آلاف إلى عشرة آلاف من السنوات والتي كانت حاسمة لأنها أفرزت المجتمعات التاريخية بعد زوال المجتمعات البائدة حيث تشكلت المدن والسيادة وبرزت الفلاحة والصناعة والتجارة وطفت على السطح مفاهيم النظام والسلطة والحرب والعبودية والذكاء والديانات الكبرى والفلسفة وكل شيء ذو طبيعة مزدوجة.

ينتهي موران إلى التنظير عن إمكانية حدوث ولادة خامسة جديدة للإنسانية لتجاوز المستنقع المتعفن والأزمة الراهنة التي يتخبط فيهما المخلوق البشري نتيجة التقنية العقلانية واختراق الناس للحدود التي تسمح بها طبائعهم والتي ربما تسمح للكائن البشري من جهة قدرته كمجموعات على التوحد السلمي والتعايش على الأرض. هكذا يميز موران بين الانسان العقلاني والانسان الصانع والانسان المبدع ويرى انبثاق التاريخ وظهور الدولة قد ارتبط بالثالوث الأول: الدماغ والذهن والثقافة وبالثالوث الثاني: الفرد والمجتمع والنوع، وأن المجتمعات يسيرها التأرجح بين النظام والفوضى وبين الحرية والتبعية وأن الثقافة هي مجمل المكتسبات التي يغنمها الانسان أثناء عزوه للطبيعة وأن مستقبل البشر يظل متوقفا على الحوارية والتوافق والتجدد. ينتهي موران الى القول بأن: "أصل الانسان العاقل يظهر من خلال سيرورة طويلة من الأنسنة هو بصدد انهائها. والأصل الجديد لربما يأتي من خلال احتضارنا الكوني غير الأكيد، يفترض أن يكون بداية الأنسنة."[1] لكن قبل الحديث عن ولادة جديدة ألا يجدر بنا أن نتساءل: من نحن؟ من نكون؟ هل نحن كائنات بيولوجية أم كائنات عاقلة؟ فما المقصود بالعقل؟وكيف يمكن أن نصف النشاط الذي يقوم به؟هل يمكن اعتبار التجربة الادراكية لدي الانسان عقلنة أم هي عقلانية؟ ثم ما الفرق بينها؟

3- من العقلنة المغلقة الى العقلانية المفتوحة:

"العقلنة هي الداء الخاص الذي قد تتعرض له العقلانية ان لم تتجدد باستمرار من خلال فحص ونقد ذاتيين."[2]

1 أدغار موران، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**. ص 344.

2 أدغار موران، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**. ص 355.

يرى موران أنه من الضروري انتظار قدوم نمط جديد من الناس لا يملؤون الفراغ الذي يخلفه اندثار غيرهم بل يبذلون الجهد من أجل تغيير بنية التفكير بالانفتاح على العالم من خلال حركة إقبال وإدبار وبالانخراط في تجربة تعرف واغتناء من الآخر عن طريق المواجهة والنقاش.

ان تحقيق هذا المطلب متوقف على التميز بين العقلانية Rationalité والعقلنة Rationalisation رغم كونهما تمتلكان نفس المصدر وهو ضرورة صياغة تصور متساوق للواقع الا أن هناك شيء يظل يقاوم ويند عن كل عقلنة وكما يقول شكسبير: "هناك عدة أشياء في السماء والأرض أكثر من تلك التي توجد في كل فلسفتنا وعلمنا"، لهذا يرى أدغار موران أننا: "نقوم بفعل العقلنة لأسباب غير معقولة"[1].

إن الغرب الآن لا يفقه ما يفعل وعقلنته التقنية تحولت الى شر مخيف وجنون العقلنة موجود وقائم الذات في كل أروقة المعرفة وأركان الوجود وحقول التجربة الانسانية، فقد سببت الحروب والظلم والاستعمار الدمار والخراب للحياة والعمران والحضارة وعبرت عن همجية الإنسان الصناعي وكل هذا حدث باسم التقانة والعقل والثورة الرقمية. ولذلك تمثلت "العقلنةrationalisation في الرغبة في احتواء الحقيقة داخل نسق متساوق وكل حقيقة تتعارض مع هذا النسق المتساوق فيجب حذفها ونسيانها ووضعها جانبا والنظر إليها على أنها وهم أو مظهر"[2]. على خلاف ذلك ظهرت "العقلانية rationalité بوصفها اللعبة، إنها الحوار الذي لا يقطع بين فكرنا الذي يخلق بنى منطقية ويطبقها على العالم وبين الذي يدخل في حوار مع هذا العالم الواقعي"[3]. يعترف موران بأن الأشكال الكلاسيكية للعقلانية أوقعت الانسانية في مستنقع من المشاكل والمصاعب التي ضاعفت مرض الحضارة والطبيعة البشريتين. وتحاول العقلانية المتعقدة انقاذ الفكر من مراوحاته ومنطقه الدغمائي وارجاع الضمير الى رسالة العلم والتعقد الى الواقع.

ان ما يثير الاستغراب حقا ويدعو الى المحاسبة والنقد هو أن الفكر العقلاني يعتقد أنه معقول وأن فكر الغير يهذي وغير معقول، وربما سبب هذا الهذيان هو الاعتقاد في

Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 54. 1

Edgar Morin, *introduction à la pensée complexe*, collection communication et complexité dirigée par Jacques-Antoine Malarewicz, ESF éditeur, Paris 1990,. p. 94. 2

Edgar Morin, *introduction à la pensée complexe*, p. 94. 3

يقينيات وبديهيات ونحن نعلم أن البداهة هي الفخ الكبير الذي ينصب للفكر العقلاني، بينما المطلوب اليوم هو أن نعرف أنه من العقلاني أن نضع حدودا للعقـــل وأن نملـــك موقفا متفهما من الغير ونعترف بالبؤس والمآسي التي خلفهـــا الهـــذيان الإيـــديولوجي الغربـــي عند الأغيار ونتقمص مفاهيم التعاطف والشفقة ونتقاسم المعاناة مع هـــؤلاء الأغيار. ألم موران يقل في هذا السياق: "إني أعرف ماذا يعني لفظ أدرنو "الكلية هـــي اللاحقيقة" وهي أن نسق يسعى الى احتواء العالم بمنطقه هو عقلانية كاذبة"؟[1]

يرى موران أن عقلانية Auschwitz هي مصنع المـــوت الكـــبير ومشـــروع تحطيمي بامتياز لكل النوع البشري استعملت جميع ما أنتجته البشرية مـــن قـــوى عقلانية وتقنيات من أجل السيطرة على العواطف والأهواء وتحقيق المصـــلحة. إن هذا اللاتوازن الدائم بين الانفعالات والذكاء وبين المادة والروح والعقلنة والعقلانية هو منبع كل لاعقلانية حدثت على الكرة الأرضية ومصدر كل رعـــب وكارثـــة حصلت للإنسانية، وإذا أردنا أن نخرج من هذه العقلانية الأداتية ونتجاوز مخلفاتهـــا السلبية وانعكاساتها الخطيرة يلزم أن نتوقف عن الادعاء بأن الذكاء يتكـــون عـــن طريق إقصاء العواطف لأن عقلنا لا يراقب أبدا عاطفتنا ولا أهوائنا العميقة وهـــذه العواطف يمكن أن تسبب الضجيج للذهن وتعكر صفوه من جهة إذا ما أقصـــيت وهمشت ولكنها من جهة أخرى هي منبع كل ماهو جميل وشاعري في الإنســـان ودونها لا يستطيع أي أحد أن يمتلك ذكاء ويروي عطشـــه في المعرفـــة ويقـــوي استعداده للبحث لينجز طبيعته البشرية التي تخصه.

إذا كانت العقلانية تراقب كل شيء وتضعه تحت تصرفها فانه لن يكون هناك أية إضافة وأية إبداعية بالنسبة للنوع البشري، وبالتالي يجب تعـــديل هـــذه الآلـــة العصبية- العقل- التي اقتربت الآن من إنتاج الكذب قبل أن تتعقد الوضعية وتتفاقم الأزمة. عندئذ يجب أن تتم عملية التعديل من الجانبين: أولا من المجتمع وثانيا مـــن قدرتنا الفردية على النقد الذاتي والمراجعة، انه يجب أن نتعلم مثل التلاميذ الصـــغار مهارة التعرف على الذات ونعيش من جديد تجربة الاستبطان حتى نقي الفكر مـــن كل مرض يهدد صحته ونبصر أنفسنا من الداخل ونتعلم من جديد تجربة التحضر في الحياة وأن نحيا حضارتنا الى حد الثمالة حتى نرتد نحو التحضر الهمجي.

---

1 Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, p. 19.

نحن أمام خطر غامض يحدق بمستقبل الإنسان ويتمثل في النـزعة الآلية التي تعامل الحضارة التقنية بها الناس عندما تدفع عقولهم الى الاشتغال مثلما تشتغل الحواسيب بينما هذه الأخيرة تستطيع أن تحصل على ملكات جديدة ولكنها لا تقدر على الحصول على تجارب حية وأحاسيس نبيلة لأنها مجرد آلات لا غير وغير قادرة على تعويض الذات البشرية من جهة كيفيتها ونوعيتها ولا يمكن للناس أن يكونوا حيوانات ذكية مهما حاولوا التشبه بهذه الحواسيب ومهما أثرت هذه الأخيرة في طريقة تفكيرهم ونمط سلوكهم.

إن ما يشكل الخصوصية المدهشة والمأساوية للذات البشرية في الآن نفسه هو أن ينتمي الإنسان الى النوع الوحيد القادر على مخالفة قوانين الطبيعة وأن يعيش حريته التي تند عن كل تحديد لأن دماغنا قادر على أن يجعلنا نحيا في عالم من التمثلات ويحررنا من كل الآليات البيولوجية الضاغطة.

من هنا يدعو أدغار موران الى تبني مفهوم التجاوز Dépassement الهيجلي في العالم الطبيعي البيولوجي لأن ما يقع تجاوزه يتم المحافظة عليه في الحاضر أولا ثم يقع تجاوزه بعد ذلك في المستقبل والتجاوز لا يعني الإهمال أو الإسقاط من الحساب بل يعني الضم والصهر والجمع والإدماج بالمرور من مستوى أدنى الى مستوى أعلى. علاوة على ذلك ينبغي ألا ننسى أننا نحمل في داخلنا الخلايا الوراثية الأولى التي ظهرت على سطح الأرض ومن خلال التمازج والاختلاط بين هذه الخلايا وتكاثرها انبثق التعدد والتنوع والاختلاف في الكائنات الحية وقد وقع حدث هام في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين يتمثل في إفلاس مملكة النظام والحتمية والاعتراف بالفوضى كخاصية تطبع الكون واللاتعين كواقع تظهر عليه حركة العناصر المكونة للعالم الذري.

لقد الفكر البشري بعد أن غزت الحتمية العلوم الانسانية ووقع اعتماد نموذج الآلة التي تحكمها قوانين دقيقة في تفسير العلاقات بين ظواهر الطبيعة القهقرى وانبثق بشكل مفرح في الديناميكا الحرارية والفيزياء المجهرية اللانظام والفوضى واللاتعين وبدأ الحديث عن الضجيج والهيجان في مجال التاريخ واعتبرت الأحداث والظواهر الاجتماعية العارضة تشويهات ذات معنى.

لقد اتضح للجميع أن الأحداث التاريخية العرضية تلعب أدوار رئيسية في التاريخ وقد صار الفكر البشري يتأرجح في حركته بين النظام والفوضى لينتج ما

يسمى النظام الفوضوي والفوضى المنظمة متجاوزا التراوح الدغمائي القديم: إما الفوضى المحضة المؤدية الى التحلل التام وإما النظام الصارم المؤدي الى التجمد التام. لكن ألم يؤثر هذا التراوح الدغمائي سلبيا على فهم الذات لنفسها؟ ألم يوقعها في التقوقع والتمركز على الذات باسم أن تنتزع لنفسها موقعا في العالم؟

4- نقد التمركز حول الذات:

"يمكن تعريف الذات بالاعتماد على حدود صورية ولكن الذات الحية ليست إحالة ذاتية الى الفراغ، ليست مركزا للتقدير المجرد أي ثمة دائما إحالة الى الفرد الظاهري، الكائن الجسدي، الموجود هنا وهناك والبراكسيس الحي..."[1]

يبدو التمركز حول الذات صفة تلازم الناس في الحضارة المتفوقة وترتبط بالقدرة على قول الأنا للذات فقط دون الاكتراث بالعالم وبالآخرين وتؤدي الى التقوقع والتبسيط والإقصاء والاختزالية ويقترح موران لنقد هذه المركزية الذاتية المرور من الوعي بالتمركز الذاتي الى التفكير الذاتي النقدي وذلك بالاعتراف بالغيرية وبتثمين ظاهرة تكوثر الطبيعة البشرية بأن يقول أنا للأخر ويتضامن مع جميع شرائح المجموعة البشرية.

من هذا المنطلق يرى موران أنه ينبغي على الفيلسوف اليوم أن يمتلك فكرا متعقدا Complexe أي غير مبسط وغير قابل للرد إلى مجموعة من العناصر الأولية وينبغي عليه أيضا أن يدرك أهمية الربط وأن يتقن هذه المهمة ويحسن التنظيم الذاتي بأن يمتلك كل كائن بشري القدرة على التصرف بحرية وإبداع في المحيط الذي يخصه طالما أننا نسكن عالما يتواصل فيه الجميع عن طريق تبادل الفعل والمنفعة. في السياق نفسه يجب على الفيلسوف أن يهتم بعدة علوم وفنون حيث يتأمل الطبيعة ويدرس الأساطير لكونها إيديولوجيا الراهن ويعتبر السينما الملاذ العقلاني في مجتمع معاصر تغلب عليه التقنيات والتصنيع وينتبه الى أن أزمة الحضارة تعود الى التأثيرات السلبية للثورة التكنولوجية على الحياة الطبيعية بصفة عامة وعلى الإنسان وقيمه بصفة خاصة ويكشف عن التكوثر في الواقع بحيث ينشأ النظام من الفوضى وتنشأ الفوضى من النظام ويشرع في بناء فكر متكوثر يصل الذات البشرية بمحيطها وبيئتها ويؤسس أنثربولوجيا تجد جذورها في

1 Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, p. 196.

تشابك وتضافر العلوم الطبيعية والعلوم الصحيحة الصورية وتدرس الإنسان من جهة كونه كائن بيولوجي وفاعل اجتماعي ومسؤول ايتيقي Ethique.

من هذا المنطلق كان جواب موران مركبا معقدا تماما مثل تركيبية فكره وتعقد الطبيعة البشرية ذاتها: "نحن نحوز على تراث جيني ولكننا نمتلك هذه الجينات التي تمتلكنا"[1] لأن تطور البيولوجيا والهندسة الوراثية والاستنساخ مكننا من الوعي بأن الطبيعة البشرية هي البراديغم المفقود ومن تحديد الخارطة الجينية للبشرية بشكل تقريبي وصرنا أكثر قدرة على التحكم في الجينات الوراثية لكونها تسمح لنا بامتلاك دماغا وروحا في الآن نفسه.

من جهة أخرى توجد آلية طبيعية تتيح خلط البرامج الوراثية خلطا متنوعا على مستوى الكائنات الحية وإذا أعيد نسخ برنامج وراثي قديم في كائن حي جديد فان هذا البرنامج يسقط في الروتين وسيصاب النوع بالعطوبية وأي تغيير في العوامل البيئية ستجعله يجد صعوبة في التكيف وستكون إمكانية بقائه مهددة أما إذا حاز على برنامج وراثي مختلف ومتنوع فانه سيقوم بانتصارات كبيرة في معركته من أجل الوجود وسيحافظ على بقائه.

من هذا المنطلق فان التنوع كنز الحياة وذخيرة الطبيعة الحية طالما أن 99% من الكائنات الحية المنحدرة من نفس السلالة قد اختفت وأن الكائنات الناشئة عن اختلاط في البرامج الوراثية ومن التقاء سلالات متباعدة قد استمرت وبالتالي يدفع التنوع الجيني والالتحام الكائن الحي إلى إبداع كائن حي آخر مختلف عنه جينيا وقادر على المحافظة على التكيف مع الظروف المغايرة والمحافظة على بقائه.

عندئذ يرى موران أنه: "ينبغي أن نتوقف فعليا عن النظر إلى الانسانية على أنها شيء معطى وثابت وانما بالأحرى هي منتوج صيرورة مزدوجة دائما"[2].

من جهة أخرى إن الثراء البشري الخارق للعادة هو الجذر المشترك المسمى الطبيعة البشرية الذي تنبثق من خلاله إمكانيات عديدة للتنوع الفردي واللغوي والثقافي وان تصورت الثورة الخضراء أنها تستطيع عقلنة الثقافات توجيه النوع البشري نحو التطابق بانتخاب الجينوم الأفضل فإنها ستفشل فشلا ذريعا وتسبب كارثة للإنسان بما

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 30.
2 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 28.

أنها ستسهل عملية شطبه من البقاء ويجب أن نعود مجددا إلى المطالبة بـــالتنوع الجـــيني كأمر حيوي لاستمرارية النوع البشري. إذ يقول صاحب الفكر المتعقد حـــول هـــذا الأمر: "أنا لا أدلي بمنهج، إني أنطلق باحثا عن المنهج. ولا أنطلق وفق منهج"[1].

كما يسلك أدغار موران منهجا جديدا مغايرا للمنهج الصارم القديم الـــذي خطه كل من ديكارت وبايكون ويتميز الطريق الجديد بأنه سيغرامي متعقد يرتكز على إعادة تعلم التعلم Réapprendre à apprendre من أجـــل توحيـــد جهـــود الانسانية للخروج من المستنقع والبربرية واللاإنسانية التي وقع فيها الإنسان المعاصر.

ان هذا الطريق يضم كل من الفيزياء والبيولوجيا الأنثربولوجيا الاجتماعيـــة ويهدف الى بناء تصور شامل عن الطبيعة البشرية يبرز التـــداخل بـــين العضـــوي الحيوي والفكري الثقافي. وينصح بحسن التعامل مع الـــدوائر المغلقـــة والحلقـــات الفارغة والنظر إليها على أنها دوائر مدهشة وذات فائدة لأنها تساعدنا على التفكير والتقدم والفعل لأن" الدائرة ستصبح طريقنا وطريقنا سيصبح لولبـــي"[2].

المنهج هنا يتناقض مع التصور المنهجي والتقنوي الذي ساد لقرون طويلـــة وأدى الى إضاعة المعنى والاعتداء على القيم بتركيزه علـــى التفســـير السببـــــي والحقيقـــة الموضوعية وقد خلف أزمة هيكلية وجذرية في المجتمع والثقافة والطبيعة دفعت بالعديـــد من المفكرين الى التعجيل بضرورة إيجاد نظرية جذرية تستطيع أن تقدم رؤية استراتيجية كفيلة بأن تخرج البشرية من المستنقع المأزوم وتنقذ الحياة من التصحر والوجـــود مـــن العدم والفكر البشري من مرض التراوح بين النظام والفوضى.

يرفض هذا الفيلسوف المعاصر اذن وجود قوانين طبيعية مستقلة عن تـــدخل الذات البشرية في صياغة قاموسها وبناء موضوعها نمذجيا بما أن المنهج لا ينفصـــل عن الموضوع الذي يدرسه وبما أن الإنسان هو كائن يفكر ويحيا ويموت وفق قواعد سلوكية ويخضع للقوانين الطبيعية وأنه لا يمكن معرفته اجتماعيا أو أنثربولوجيـــا في حالة استبعاد الفيزياء والبيولوجيا بل إن الحياة نفسها ليست سوى ظاهرة بيولوجية تتحدد داخل السياق الفيزيائي والاجتماعي والثقافي والبيولوجي ولقاء هذه الأبعاد الثلاث هو الذي يكون الكل المتعقد الذي ينقل تصورنا عن الهوية المتعقدة.

---

1 Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, p. 21.

2 Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, p. 19.

يصرح موران حول هذا الأمر: "ينبغي فهم أن المجتمع يجب أن يظل منفتحا وغير مكتمل. لا تكون الظواهر في المجتمع المفتوح وحقوق الإنسان فقط بنى فوقية أو ظواهر سنبلية بل مطلب عميق للبشرية"[1].

ان الفكر المعقد هو منهج أو واقعة أكثر منه نظرية أو عقيدة لذلك يميز موران بين العقيدة نثربولوجيا الاجتماعية والنظرية ويرى أن النظرية هي نسق من الأفكار تتغذى من الانفتاح على العالم الخارجي برفض حجج الخصوم أو إدماجها في النسق إن كانت مقنعة ومؤيدة بالتجربة أما العقيدة فهي نظرية مغلقة تعيد تغذية نفسها دون توقف وذلك بالإحالة إلى فكر مؤسسيها ونصوصهم المقدسة وتعيش قرونا بأسرها لإشباعها رغبات وحاجيات مريديها.

ان الفرق بين النظرية والعقيدة يتمثل في أن النظرية تقبل موتها الخاص أو تميت نفسها بنفسها عندما تظهر نظرية جديدة أما العقيدة فإنها تريد أن تظل نصوصها متماثلة وأن تستمر في البقاء لفترة طويلة ولن تنهار الا عندما يتأزم كامل المعمار وتصبح الحاجة إلى استقدام باراديغم جديد أمرا مقضيا.

من هذا المنطلق ينصح موران بأن نحيا بالاعتماد على النظريات وليس على العقائد لأنها مجرد أفكار نؤمن بها وليس لنا بها يقين مطلق بينما يمكن أن نكون على يقين نسبي ببعض النظريات العلمية في الفيزياء والطبيعة ولكن في العلوم الانسانية فان الأمر مختلف ويظل موضع رهان لا غير.

عندئذ ينبغي ألا ننزعج عندما نحس بأننا نحيا مع اللايقين لأن الحياة بأسرها هي سباحة في محيط من اللايقين بواسطة أرخبيل من اليقين، فنحن في مغامرة جماعية مجهولة الهدف والهوية إذ كل واحد منا يحيا مغامرته ومتأكد من حقيقة موته ولكن لا أحد يعرف وجهة التاريخ وجدوى حياته وأسباب حتفه واذا ما أردنا الرد السريع على السأم فانه يجب علينا أن نبحث على الانتماء في الجماعة وأن ننخرط في المشترك بالإقبال على اللعب والشعر والحب والموسيقى. فهل أن الانسانية تعيش في عصر قد يسمح لها بأن تلتقي بمصيرها وأن تحيا مغامرة مجهولة لا نعلم عاقبتها؟ ألسنا بحاجة إلى اكتشافات جديدة تمكن النوع البشري من الانتصار على موته المحايث والتغلب على مروره العرضي في الأرض؟

---

1 Edgar Morin, *la Vie de la Vie*, p. 300.

5 - الهوية الكوكبية:

"ان التعقد الفردي يقينا هو كذلك لكونه يسمح بأن نكـــون موجـــودين في مركز عالمنا ونضع معها أيضا أهلنا بمعنى أبوينا وصغارنا ومواطني مدينتنا ولكوننـــا قادرين حتى على التضحية بأنفسنا من أجلهم"[1].

إن الكارثة الكبرى التي يتعرض لها الإنسان اليوم متأتية من التراوح بين ثنائية الفوضى والنظام وكل المخاطر ناتجة عن الحرية اللامحدودة التي قد تؤدي الى إيـــذاء الآخر وتخليف الضحايا وارتكاب المآثم ولا تنتج ما هو منتظر منها أي الاستقلالية الذاتية والقدرة على المبادرة والخلق، لذلك ينبغي ألا نطلب من الحرية ســـوى أن تكون العقول حرة تمتلك في داخلها إحساس بالجماعة وإذا كان هذا الإحســـاس مفقود فان الحرية تتحول الى حرية تحطيمية أكثر منها منتجة وخلاقة.

هذا هو المشكل الذي سيعترض الانسانية في المستقبل اذا ما سعت الى بنـــاء مجتمع مركب ومتعدد الأبعاد لأن مجتمعا معقدا بهذا الشكل ويتمتع فيـــه الأفـــراد والمجموعات التي تكونه بحرية كبيرة سيكون دون أدنى شك مجتمع ضعيفا وســـتعم الفوضى السيئة فيه وذلك لغياب الروابط والقواسم المشترك بين جميع الأطـــراف. كما يجب أن يكون التعقيد Complexité اذن موجودا مع توفر الحد الأدنى مـــن التعايش والاندماج والإحساس بالآخر ودون هذا الشعور بالتعـــاطف مـــع الغـــير والانتماء الى مجموعة سيكون الخراب وتصحير الوجود وتجفيف منابع الحياة مـــن العالم الانساني.

إن ما يميز فكرنا اليوم هو حركة المرور من موضوع الى آخر دون تسلســـل منطقي كما تفعل الفراشة عندما تنتقل من زهرة الى أخرى ولذلك نحن مطـــالبين بالحصول على الحد الأدنى من الروابط والصلات التي تجمع بين الأفكار والمواضيع التي نهتم بها واذا ما أردنا دراسة الذكاء الإنساني فانه من الضروري أن نمر بالذكاء الحيواني لمعرفة نقاط الاستمرارية بين الطرفين ولنفهم حجم القفزة النوعيـــة الـــتي حققتها كل من اللغة والوعي للإنسان بالمقارنة مع الكائنات الحية الأخرى.

يقترح موران تفعيل فضيلة التعاطف بين الذوات وبناء الهوية المركبة كحـــل للوضعية البائسة التي يمر بها الناس اليوم نتيجة تنامي العوامل المؤديـــة الى التحطـــيم

---

1 Edgar Morin, *introduction à la pensée complexe*, p. 89.

والانحلال والتخري. ويحدد التعاطف L'empathie على أنه مسار اتخـــذ صـــورة مشروع من أجل تشكيل هوية متطورة وتفاعلية.

اذ يقول في هذا السياق: "أنا أنفتح على الآخر وأجعل من هذا الآخر يثبت هويته معي"[1]، ان التعاطف هو اللحظة التي أحس فيها أني أنت حيث ينفتح الآخر بوجه مـــا ويكف أن يكون مجرد موضوع يخضع للتفسير والفهم هو شرط إمكان كل تعـــاطف بين الأنا والآخر والشكل الأنسب الذي تعتمده الذات لتلتقي به ذاتا أخـــرى، فمـــثلا عندما أرى الآخر يبكي فاني لا أعرف دلالة ما يفعل بمجرد قيامي تحليـــل كيميـــائي لدموعه ولكن عندما أتعاطف معه وأعيش مشكلته وأشعر بالحزن معه أتمكن من فهمه وأستطيع أن أتواصل معه. انه لا شيء يمكن أن يحدث مستقبلا بخصوص تطهير وجود الإنسان في الكون وتحقيق وظيفة التعمير وتحقيق التعـــايش بـــين مختلـــف الأعـــراق والمجتمعات دون هذا النمط من العلاقات بين إنسانية Inter-humaine.

إن القوميات تأسست على فكرة الوعد وقدر الجماعة والتطهير للمخالفين في اللغة والعقيدة والعرق ولكن اليوم ليس لنا من بد غير اعتبار الجذر المشترك الـــذي كان موجودا بين الشعوب وتثمين الجماعة الأولى التي هي النوع البشـــري كمـــا تحدده الخريطة الوراثية لأننا اكتشفنا أصل هويتنا أو هويتنا الأصلية خصوصـــا وأن الانسانية لم تطلع من الأرض طلوع الفطر بل تملك جذورا أولى تكـــاثرت عـــبر التاريخ وانتشرت في الأرض.

ان المشكلة في الفكر المبسط تعود إلى فهم الوحدة فهما مجردا والتنوع في شـــكل كثرة وبالتالي يجد صعوبة في تصور التنوع في الوحدة والوحـــدة في التنـــوع وذلـــك لاختزاليته وتعوده على القطع والفصل وعزوفه عن الربط والتركيب والتكوين والبناء.

في الواقع يجب أن نعترف بأنه ثمة وحدة انساية ذهنية ونفسية وعاطفية وثمة أيضا تنوع بيولوجي لغوي ثقافي و"علينا أن نتصور وحدة تضمن التنوع وتميـــزه، وتنوعـــا ينخرط في وحدة... الوحدة التي تنتج التنوع والتنوع الذي يعيد إنتاج الوحدة".[2] لكن كيف ينعكس غموض العلاقة بين الوحدة والتنوع على تصور موران لمفهوم الهوية؟

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 75.

2 Edgar Morin, *L'humanité de l'humanité, l'identité humaine*, Edition Seuil, Paris, 2001. p. 71.

يرفض موران القول بأن وحدة النوع البشري هي وحدة فارغـة ويـرفض كذلك القول بالكثرة المتشظية والمنتشرة ويقول بوحدة الكثرة وكثـرة الواحـد ويفهم الهوية على أنها هوية تلاقحية اندماجية اختلافية متعددة المنـابع والمشـارب وتضم الثابت والحركي والساكن والمتغير وتنتج عن التنوع والتجديد.

"في الختام، أخذت بعين الاعتبار الهوية الانسانية المزدوجة، هويتها الطبيعية - التي شكلت بواطة ماديتها الفيزيائية الكيميائية طفلا للكوسموس وبواسطة يوانيتـها البيولوجية ابنا للتطور الحي- وهويتها النفسية والثقافية التي تكون انسانية الانسان. الانسان المتعقد أعتقد أنه قد أثرى الانسان النوعي."[1]

يرى موران أنه من الضروري أن تكون الهوية التركيبية الكبرى الـتي تضـم جميع الهويات الصغرى ويقصد الهوية الكونية التي تضم الانتماء للعائلـة والجهـة والعرق واللغة والدين والوطن والمذهب الفلسفي والقارة والمحيط الجغرافي السياسي في تركيب إنساني تعقيدي تعددي وفي تعايش حكيم يحافظ على تنوع الثقافـات وتعدد المجتمعات واختلاف الأعراق ويصرح مدافعا عن رأيه الطريـف: "لـيس التلاقح إبداعا جديدا للتنوع انطلاقا من اللقاء فحسب... انه يـدخل المتعقـد في قلب الهوية المتلاقحة"[2].

إن مستقبل الهوية الانسانية مرتبط بمدى احترام الناس لمطلب انجـاز الهويـة الكوكبية Planétaire والتي لن تتحقق الا ضمن تحول الفرد الى الشخص الكـوني وتحول المتجمع الى دائرة المتجمع العالمي وبلوغ لحظة ما بعد الانسانية بـالعودة الى الإنسان النوعي والكشف عن السر البشري الذي حرص على إخفائه منذ ظهوره في عصور ما قبل التاريخ، في هذا السياق يقول موران حول هذه الهوية الاندماجية الكوكبية: "إن مصير التاريخ أنه اندمج مع مصير الكوكب ودفعه الى الاندماج".[3]

غير أن ما يعكر صفو هذا التفاؤل وما يعيق تحقق هذا المشروع هو تفجـر النـزاع ومعاودة عوامل الصراع بالظهور والاحتدام بشكل يلفت الانتباه بـين

1 Edgar Morin, *pour et contre Marx*, édition Flammarion, Paris, 2012, pp. 11-12.

2 Edgar Morin, *Une politique de civilisation,* Edition Erléa, Paris, 1997, p. 118.

3 Edgar Morin, *L'humanité de l'humanité*, p. 220.

القوى المشاركة في العولمة والقوى المناهضة لها ولكن موران يعتبر ذلك جزء من الانبثاق الضروري من الناحية الحيوية لعالم الإنسان حتى يخرج من العصر الصناعي الحديدي ويفسر هذا الحدث بأنه صراع بين قوى الاندماج والتواصل وقوى الانعزال والتفكك الموجودة في عالم الأشياء الخارجية وفي العالم الباطني للذوات.

وحول هذا الموضوع يقول: "ثمة تدفق عالمي لقوى عمياء وردود أفعال ايجابية وجنون انتحاري ولكن ثمة أيضا عولمة مطلب السلم والديمقراطية والحرية والتسامح".[1]

لكن ألا يستعيد موران التفسير القديم لحركة التاريخ كصراع بين قوى الخير والشر ينتهي بانتصار الخير على الشر؟ وكيف سيتجه فيلسوف الفكر المتعقد نحو بنا اتيقا مستقبلية تبحث عن شروط أرحب للحياة؟

6 - من أجل ايتيقيا للأحياء:

"هكذا فان تذرية مجتمعنا تلتمس أشكالا جديدة من التضامن معاشة بعفوية ولا تفرض فقط بواسطة القانون مثل الحماية الاجتماعية"[2]

يعتبر موران هذا الصراع بين الحضارة والهمجية قد بلغ مرحلة حاسمة بحيث ينبغي أن ينتصر حب الحياة والأمل في النجاة على الرغبة في التدمير وعلى خطر الموت وصحراء العدم، ويشير موران هنا الى أن هويتنا هي أمنا الأرض وينبغي أن نعتبر أرضنا هي وطننا ووطننا هو المعمورة لأننا دخلنا في العصر الأرضي وينبغي أن نعمل على حمايتها من المشاكل الجوهرية للحياة والموت التي يسببها السلاح النووي والتلوث الصناعي والأمراض والحروب والمخاطر الايكولوجية.

لقد اكتشفنا هويتنا الأصلية وهي منذ الأزل هويتنا الطبيعية بعد أن كنا قد أهملناها ولذلك نجده يقول حول قدر الجماعة البشرية في الاندماج والتوحد من جديد ما يلي: "توجد وحدة جوهرية وراء هذا التنوع المدهش"[3]. إن الأمر في هذا المستوى لا يتعلق بتوحيد قسري وإدماج كلياني للعناصر المتنوعة في

---

1 Edgar Morin, *Une politique de civilisation*, p. 13.

2 Edgar Morin, *introduction à la pensée complexe*, p. 124.

3 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 78.

وحدة متجمدة ولا باقتلاع للناس من جذورهم وتحريضهم على الفوضى والبقاء في حالة الكثرة العددية بل بتجاوز المراوحة بين الوحدة والكثرة والتنظير لوحدة تقبل الكثرة ولكثرة تقبل التوحد دون أن تقصي الأولى الثانية أو العكس وآيتنا في ذلك أن الوحدة والكثرة هما كنزان بالنسبة إلينا ولا توجد تركيبة بشرية دون وجود هذين المفهومين ودون أن تكون الأرض مأهولة بالعديد من الناس ودون أن يحس كل واحد منا بأنه جزء من المجموعة وتتجذر فيه فكرة الانتماء.

على هذا الاساس يرفض موران الأنظمة الشمولية التي تقوم على العنف الممنهج والاستعباد والتهميش وينحت مفهوما جديدا للديمقراطية يسميه الديمقراطية المعقدة التي ينبيها على الاعتراف بالمواطنة العالمية والتعددية واحترام التنوع وحماية الحريات وتشريع الاختلاف والابقاء على الحالة الصراعية والتنافس بين القوى المكونة للمجتمع مع البحث عن التوافق والتفاهم ويرفض هيمنة الأغلبية لأن ذلك يؤدي الى ديكتاتورية الجماعة ويدعو الى "أن تضمن الديمقراطية حق الأقليات وحق المحتجين في الوجود وفي التعبير... تشكل الديمقراطية نسقا سياسيا مركبا بالمعنى الذي تجعلها تحيا بفضل هذه الأشكال من التعدديات والمنافسات والتناقضات مع الحفاظ على وحدة الجماعة. هكذا الديمقراطية عبارة عن وحدة توحد داخلها بين الوحدة والانشقاق."[1]

على هذا النحو ينصص موران على فكرة الاختلاط ويرى أن الثقافة الأصيلة نتجت في البدء عن اختلاط العديد من الثقافات وأنها ثمرة لقاءات بين تجارب مختلفة لعدة جماعات وشعوب ومجتمعات ويفسر ذلك بأن ظاهرة الالتقاء تخلق دائما أشياء جديدة وتسمح لظاهرة الانبثاق Emergence كظاهرة صحية أن تتكون. كما ينبغي دائما أن تنفتح ثقافة ما وتنغلق في الآن نفسه، تنغلق بالمحافظة على بنيتها والبعض من كلياتها الكبرى لأن الانفتاح الكلي يؤدي بها الى الانمحاء والانقراض والذوبان في الثقافات الأخرى، وتنفتح جزئيا لأن الانغلاق التام يؤدي بدوره الى الانحطاط والتقهقر والجمود وبالتالي الاندثار.

---

1 أدغار موران، **تربية المستقبل**، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشربالتعاون مع منظمة اليونسكو، الدار البيضاء، ط 1، 2002. ص 102.

ان الانفتاح على الثقافات الأخرى يبقى هو الشكل الوحيد للتجدد والاغتناء والمشاركة في إنتاج الكوني من خلال تنمية وتطوير الخصوصي، اذ يقول موران في هذا السياق: "إن الانفتاح على الذات والانفتاح على الآخر هما تحديدا وجهان لعملة واحدة"[1].

إن الثقافات متنوعة ومختلطة بعضها ببعض وهذا التنوع والاختلاط هو عامل مساعد على تكوين هوية جديدة، من جهة ثانية إن مشكل الهوية ينبغي أن يعاش كهوية تعددية ذات مركز مشترك هو الانسانية.

صحيح أننا نعيش اليوم حالة من اللاتواصل والنزاع والعزلة ويتابنا اليأس والتشاؤم في بعض الأحيان ولكن ذلك حصل بسبب التمركز على الذات والنظر الى الهوية من منظور تطابق عددي وتماثل طبيعي،

لقد خلفت هذه النظرة الطرد والإقصاء وهي أفكار فضيعة ولا تمت للإنسانية بصلة ولمقاومتها ينبغي تشجيع كل أشكال التكاتف والتعاضد بدء من العائلة ومشاعر الأمومة والأبوة مرورا بالتضامن بين الفئات والشرائح الاجتماعية وصولا الى التفاهم والتوافق السياسي والاتيقي.

غاية المراد عند موران هو محاربة مرض العنصرية المقيتة والكراهية المتعصبة لأن الهوية الحقيقية هي التي تقوم على الإندماج والاعتراف والاحترام وليس على العزل والإقصاء والتمركز على الذات أما عندما نعيش في عالم لا نفهم فيه الآخر ولا ندري كيف يفكر وماذا يصنع بل ننظر إليه كعدو وننغلق على أنفسنا ونوصد أمامه الأبواب فان هذا العلم سيكون عالم الرعب والحرب وان مستقبل الانسانية سيكون محفوفا بالمخاطر والصراعات. على هذا الأساس" ستظل العنصرية جرح العالم والانسان، يمكنها أن تضمر في الأوقات الساكنة من التاريخ لكن أقل توتر في المجموعة يسمح لها بالظهور مجددا. وبلا ريب لا تكفي التربية والأخلاق لاسكاتها. فينبغي بلوغ امتزاج عرقي كلي للبشرية."[2]

كل المشاكل التي تتعرض لهذا الهوية الانسانية حسب موران متأتية من الانغلاق التام أو الانفتاح التام، والانغلاق يعود الى:

---

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*. p. 85.

2 Edgar Morin, *introduction à une politique de l'homme*, édition du Seuil, Paris, 1965. p. 92.

- سيطرة النظرة القومية الضيقة للعالم والتي تعتبر نفسها الكلية الوحيدة التي تملك مشروعية وتتناسى أي شكل من أشكال التجاور والتعاون مع القوميات المجاورة لها.
- النظرة العلمية التقنية التجزيئية والتبسيطية التي تركز على القطع والأجزاء والانفصال وتهمل الترابط والتعاطف والتشارك والالتحام والتواصل.
- التصور الحدي الخطي للتاريخ والتعامل مع التطورات بأنها انحرافات عن القاعدة العامة والاعتقاد أن التاريخ يتقدم خطيا مثلما يتقدم النهر دائما الى الأمام.

أما الطريق الذي يجب أن تسير فيه الانسانية مستقبلا فهو الانصهار والاندماج والتشارك والتبادل والتعاون وذلك بالتعود على الإقامة مكان الآخر واتخاذ هذا الالتقاء بالآخر كطريقة لانجاز الإنسان لذاته ثم في مرحلة ثانية تبني التصور الديمقراطي بوصفه الاثبات الاتيقي لحقيقة العيش سويا.

ان الديمقراطية ليست مجرد إطلاق للحريات السياسية وفصل السلطات وإجراء انتخابات نزيهة والرجوع الى رأي الأغلبية في اتخاذ القرارات السياسية وممارسة الحكم بطريقة عادلة ومتسامحة بل هي بالإضافة الى ذلك ديمقراطية متعقدة نابعة من سياسة حضارية تفترض وتقتضي وجهات نظر مختلفة وأفكار تتجابه بعضها مع بعض وقد عبر عن ذلك موران بقوله: "إن الديمقراطية هي في العمق تنظيم التنوع".[1]

لا يتعلق الأمر فقط بالتنوع بل يتعدى ذلك الى التنازع ولكن ليس التنازع الفيزيائي الذي ينتهي بالتحطيم والتخريب بل التنازع الثقافي العقلاني الذي هو صراع الأفكار والذي ينتهي بالإبداع والإنتاج والتفاهم والاتفاق خاصة وأن الديمقراطية إذا وقع احترامها تضبط التنازع عن طريق قواعد لعبة سياسية وقانونية سلمية. على هذا الأساس ينظر موران الى الطريق الثالث بين الهمجية والشمولية وبين انغلاق العالم الايديولوجي وتوحش العالم الحر وينادي بسياسة الكوكب وفق تدبيرات اتيقية تحترم الحياة والنوع والفرد وذلك ضمن جبهة عالمية تؤسس لعولمة بديلة أكثر عدالة وحرية ومساواة بين الشعوب.

---

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, p. 71.

"ان السياسة الكوكبية ليست موعودة بالنصر على الاطلاق ولكن يمكن أن تلعب دورها بل عليها أن تفعل ذلك بما هي يقظة الوعي الدولي العالمي وبما هي تدخل في خدمة الصالح العام"[1].

يحاول موران أن يعيد التفكير في مشكلات الإنسان ضمن تلاقي لتخصصات علمية ومعرفية مختلفة ويركز على البعد الثقافي المشترك والطبيعة الانسانية المزدوجة التي تربط بين علاقة المرء بذاته وعلاقته بغيره لأن الغير ليس دائما وأبدا غريبا وعدوا بل يمكن أن يكون مماثلا وصديقا شرط أن ننقد التمركز على الذات وننبذ كل انغلاق ونشرع في الانفتاح ونبدي تعاطفا واحتراما وصداقة لكل شخص مغاير طالما أن ذواتنا تحمل في داخلها هذا الأخر وتسعى الى الاعتراف به واحتضانه وتحمله.

يقول موران حول هذا المطلب: "إن الحاجة الى الآخر جذرية إذ تشهد بعدم اكتمال الأنا حينما يكون فاقدا للاعتراف به وفاقدا للصداقة والحب"[2].

إن الاتيقا عند موران هي تنظيم لأنشطة الناس الأحياء من أجل تحقيق تكامل بين الفرد والمجتمع والنوع وإيجاد سياسة من أجل الحضارة وثقافة تحافظ على طبيعة الطبيعة ومستقبل الحياة على الأرض، انها تؤمن بوحدة المعرفة وتجعل البيوس يتغلب على البوليموس وتركز على حركة البعث والنشور والإحياء في كل حركة تقوم بها الانسانية من أجل استعادة طبيعتها الانسية المفقودة. هكذا يدعو موران الى اصلاح الذهن واعادة أنثربولوجي وسياسي للناسن على الصعيد العالمي ويقترح مفهوم السياسة الأنثربولوجية[3] التي تعمل على تربية النوع البشري والسماح بانبثاق طبيعة انسانية مستقبلية مختلفة.

مثلما يجب أن نبلور تواصلا حيا ودائما بين الماضي والحاضر والمستقبل، ينبغي أيضا بلورة تواصل حي ودائم بين الخصوصيات الثقافية والاثنية والقومية والكون المعاش لرض يتقاسمها الجميع."[4]

لكن هل تحل نظرية الهوية المركبة الصراع بين الانسان والانسان وتدمج التنوع في الوحدة وتحافظ على الوحدة على الرغم من وجود التنوع؟

---

1 Edgar Morin, *introduction à une politique de l'homme*, p. 90.
2 Edgar Morin, *L'humanité de l'humanité*, p. 84.
3 Anthropolitique
4 Edgar Morin, *pour et contre Marx*, p. 107.

خاتمة:

"إتمام وحدة النوع البشري باحترام تنوعه ليس فقط مجرد فكرة في العمق بل هي فكرة مشروع".[1]

يبحث موران عن بناء نظرة متكاملة حول الطبيعة البشرية تقطع مع الاختزالية Réductionnisme والكليانية Holisme وتبتعد عن النسق المغلق وتشـيد نسـقا مفتوحا Système ouvert ويبرهن على ذلك من خلال تبنيه لفكرة أن الكل ليس دائما مساويا لمجموع أجزائه بل يمكن أن يكون أكثر أو أقل بل إن الكل لا يمكـن أن يكون كلا في بعض الظواهر البيولوجية والفيزيائية لأن الواحد متعدد والأشـياء ليست فقط مجرد أشياء بل تتضمن أبعاد فيزيولوجية وحيوية.

يقول موران حول هذا المضوع: "إن معنى النسق المفتوح ينفتح بالفعل لـيس فقط على الفيزياء بتوسط الديناميكا الحرارية ولكن بأكثر اتساعا وعمقـا علـى الفيزيس بمعنى الطبيعة المنظمة/غير المنظمة للمادة، على الصيرورة الفيزيائية الملتبسـة التي تطمح في الآن نفسه الى اللانظام (قصور حراري) والتنظم (تكـوين أنسـاق متعقدة أكثر بأكثر) وفي نفس الوقت فان معنى النسق يستدعي معنى المحيط وهناك يظهر الفيزيس ليس فقط كأساس مادي بل العالم كأفق للواقعة الأكثر انتشارا"[2]

إن تطور المعارف والعلوم لم يؤدي الى فهم متكامل للطبيعة الانسانية و لم ينفذ الى قلب الهوية البشرية بل أدى الى الكشف عن بعد واحد بسيط ومختزل من هـذه الطبيعة وإهمال الأبعاد الأخرى المتنوعة والمتكوثرة وان انتشال الانسانية مـن هـذا النسيان رهين القيام بثورة ثقافية تحدث في مجال السياسـة والاتيقـا والإكولوجيـا والأنثربولوجيا تكفل أعادة المصالحة بين الإنسان وطبيعته والطبيعة ونفسها والذاتيـة والغيرية لتختفي الهمجية والإقصاء والعنف والحرب وليحل محلها المشاركة والاندماج والتلاحم والتحاور والتفاهم حتى ترسي الانسانية بأسرها قـيم التعـايش البشـري واحترام الآخر على سطح المعمورة. هكذا "لا تتمثل مهمة منهج التعقيد في إعـادة اكتشاف اليقين المفقود والمبدأ الواحد للحقيقة وانما على العكس يجب أن يكون فكرا

---

1 Edgar Morin/Boris Cyrulnik, *Dialogue sur la nature humaine*, L'aube poche Essai, Paris, 2004, p. 39.

2 Edgar Morin, *introduction à la pensée complexe*, pp. 52.53.

يتغذى من اللايقين عوض أن يعمل على قتله ويجب أن يتفادى قطع العقد الغوردية بين الموضوع والذات وبين الطبيعة والثقافة وبين الفلسفة والحياة والفكر..."[1]

انه من الضروري أن ننظر الى الكانسان من زاوية ثلاثية الأبعاد: الفرد والمجتمع والنوع لأنه كائن فردي واجتماعي ونوعي في نفس الوقت وضمن هذه التكوين الثلاثي ينبغي أن تفهم طبيعته وهويته وبالتالي ينبغي أن نعترف له بالهوية الفردية والهوية الاجتماعية والهوية النوعية وأن تساهم هذه الهويات في بناء الهوية الاندماجية المتعقدة التي تمثل الأصل المشترك لجميع بني البشر.

ينبغي أن يعود فكرنا الى نبعه الأول وفق حركة تساؤلية نقدية وإلا فان البنية المريضة التي سببت مرض الحضارة وأوجدت علوما فاقدة الضمير والتي أوصلت البشرية والحياة على الأرض الى المستنقع ستظل متحكمة في هذا الفكر وتجبره على إنتاج الأخطاء والتشبث بالأوهام، يقول موران في هذا الإطار: "لهذا السبب أرى أن المشكل الحاسم هو الذي يتعلق بالمبدأ المنظم للمعرفة وماهو أمر حيوي اليوم ليس فقط أن نتعلم وليس فقط أن نعيد التعلم ولا الانقطاع عن التعلم بل إعادة تنظيم نسقنا الذهني من أجل أن نعيد تعلم التعلم"[2] إن قدرنا جميعا هو أن نحب الانسانية وأن نعيد للإنسانية فضيلة الحب بتقوية القوى الحية والعقلانية المفتوحة القادرة على احترام انفتاح الحياة نفسها يقول موران حول هذا الموضوع: "إن الحب هو الدين الحقيقي - في المعنى الأصلي لهذه الكلمة أي ما يرتبط- للتعقد المفرط."[3]

ينتهي أدغار موران الى نفض الغبار عن هذا البراديغم المفقود وهو الطبيعة البشرية ويرى أن الانسانية يمكن أن تكون البعد الرابع اللازم والضروري لإيجاد علاقة اتيقية اتصالية بين الفرد والمجتمع والنوع لأنها خاصية لا يمكن اختزالها الى واحد من هاته الأبعاد المذكورة خاصة وأن المستنقع الذي تتخبط فيه الكوكب يعود الى اعتقاد الفرد أنه الإنسان الكامل واعتقاد واحد من المجتمعات أنه المعبر عن روح النوع البشري واعتقاد النوع البشري في لحظة من مساره التطوري أنه يمثل كل الطبيعة الجوهرية للإنسانية. هكذا نصح موران بتبني مفهوم التجاوز

1 Edgar Morin, *la Vie de la Vie*, pp. 9.10

2 Edgar Morin, *la Nature de la Nature*, p. 21

3 Edgar Morin, *la Vie de la Vie*, p. 444

depassement كما نظر اليه هيجل ونيتشه واقتحام لحظة المنعــرج البــاراديغمي Tournant paradigmatique بانه من أجل التبشير بولادة جديدة خامسة للإنسانية تجعلنا نعود على بدء ونودع ضروب النقصان والتلاشي الى الأبد.

صفوة القول عند موران هو: "إن مصيرنا الكوني به حاجة الى أخلاق انسانية والى سياسة انسانية تجمع بين تجديد الحقيقة المولدة والبحث عن تقدم متجدد"[1].

لكن ثمة تحفظات يمكن أن تطرح حيال مشروع موران الفلســفي تتمحــور حول فكرة المنهج غير المنهجي عنده وحول مبدأ التعقد الذي يتجاوز بــه ثنائيــة الواحد والمتعدد وحول شرعية اعتماده الكلي على العلوم الطبيعية وبالخصوص على الفيزياء والبيولوجيا لبناء نظريته الأنثربولوجية الثقافية مما يجعل قوله الفلسفي مجــرد قول ثان مبني على قول أول ويطرح مجددا مدى اعتماد الفلاسفة علــى العلاقــة التوظيفية والاستغلالية لآخر الاكتشافات العلمية من أجل تحقيق انتصارات لازمنية على النظريات الفلسفية القديمة وربما السؤال الذي يطرح نفسه هنــا هــو مــاذا سيحصل للأنثربولوجيا الثقافية التي حاول موران تأسيسها لو حدثت ثورة علميــة جديدة وتغير الباراديغم الذي يرشدهم في بحوثهم التجريبية؟ ألا تصبح عندئذ فارغة من كل معنى وفاقدة لأية جاهزية للتفسير؟ والى أي مدى تستطيع مفــاهيم مثــل الفكر المتعقد والهوية الكوكبية والعالم المشترك أن تخرجنا من المراوحات الدغمائية للفلسفة الحديثة والاميات العقيمة بين الطبيعة والثقافة وبين المادة والــروح وبــين النظام والفوضى وبين الوحدة والكثرة وبين المطابق والمغاير؟ ثم مــاذا ستســتفيد الثقافة العربية من ترجمة هذه العمارة الفلسفية العجيبة التي شيدها أدغار مــوران؟ هل يدخل ذلك ضمن انفعال الانبهار والمحاكاة ومسايرة الأخر أم يندرج ضــمن مسار مواكبة الذات لروح العصر والانفتاح على القيم الكونية وما يقتضي ذلــك من ضرورة امتلاك الوعي التاريخي وزمانية الوجود؟ وأليس اعتماد مــوران علــى النموذج البيولوجي هو أمر يحتاج الى تحري وحذر؟ ألا يسقط الطبيعة البشرية من جديد في مستنقع عدوى النماذج الوضعية؟ وأين العمق الفلســفي في مشــروعه المعرفي؟ ألم يظل حبيس استثمار النتائج الابستيمولوجية للثورة الرقمية والبيولوجية في العقود الأخيرة؟

---

1 أدغار موران، **النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية**. ص 344.

فرانسوا داغوني

(...-1924)

فرانسوا داغوني François Dagognet

(1924-...)

الطبيب الفيلسوف

أ. العمري حربوش،
قسم الفلسفة - جامعة سطيف 2|الجزائر

مقدمة

لقد كان من نتائج النهضة العلمية، التطور المذهل للعلوم وتطبيقاتها، وهيمنة النـزعة الوضعية المادية على تفكير الإنسان، حتى أصبح يُنظر إلى الوجود وما فيه من الموجودات، على أنها أشياء قابلة للحساب والتجريب، بما في ذلك الكائن الحي، والإنسان خاصة. وقد عبّر الشاعر الإنجليزي ألكسندر بوب Alexander pope (1688-1744م) عن الإنجازات العظيمة التي حققها العلماء في مختلف المجالات خاصة الفيزيائي منها، بكتابة نقش تأبين على ضريح نيوتن يقول فيه: "لقد كانت الطبيعة وقوانينها محجوبة في الليل، فقال الله لنيوتن كن وتحول كل شيء إلى نور."

أدى هذا التطور إلى تغيّر النظرة إلى الإنسان، من ذلك الكائن المقدس إلى مجرد ظاهرة مثله مثل بقية الظواهر الطبيعية الأخرى، وبالتالي أصبح موضوعا للتجريب العلمي. لا بد أن يكون الدافع هو مصلحة الإنسان، المتمثلة في تحريره من مختلف الحتميات. لكن ماذا وراء التحرر إذا كان الإنسان يمثل فيه حقل التجارب؟ هذا من دون شك، يثير تساؤلات كثيرة حول قيمة الإنسان ومصيره ووظيفته في هذا الوجود، وغيرها من التساؤلات التي لا تجد لها في العلم حلولا مناسبة، بالرغم مما يمتلكه من أدوات ووسائل. ولذا عنيت الفلسفة بهذه المهمة وأخذت الدور البارز في هذا المجال، وهو مناقشة النتائج العلمية من خلال مبحثها وفرعها الجديد، مبحث الابستمولوجيا Epistémologie، حقل خصب للتفكير الجاد في مسائل العلوم، استطاع أن يجلب له عددا كبيرا من الباحثين.

لا غرابة إذن في ظهور كثير من المفاهيم التي لها علاقة بهذا التطور، كمفهـــوم البيوإطيقا Bioéthique أخلاق حياتية (سوف يأتي الحديث عنه لاحقا). كما نجد الكثير من العلماء خاصة منهم البيولوجيين والأطباء الـــذين تحولـــوا إلى فلاســـفة خلال القرن الثامن عشر. سواء من خلال المذهب الحيوي خاصة الـــذي طـــوره علماء مدرسة مونبلييه Montpellier الفرنسية، أمثال الطبيب الفرنســـي بـــارتيز Paul Joseph Barthez (1734-1806م) وتيوفيـــل دبـــوردي Théophile de Bordeu (1722 -1776م) وغيرهم، أو فلاسفة مذهب الحياتية، أو الإحيـــائيون، أمثال ادوارد تـــايلور Edward B.Tylor (1832-1917م). وفلاســـفة آخـــرون معاصـــرين أمثـــال الطبيـــب والفيلســـوف الفرنســـي جـــورج كانغيلـــهم Georges Canguilhem (1904-1995م)، وكذا تلميذه الطبيـــب والفيلســـوف والإبستولوجي **فرانسوا داغوني**[1] François dagognet 1924م وهو الفيلســـوف الذي أحاول أن أتناول بعض مواقفه الفلســـفية الإبســـتيمولوجية مـــن الطـــب والبيولوجيا، كموضوع لهذا الفصل. محاولاً الإجابة عن تساؤلات كـــثيرة حـــول الآثار السلبية التي يمكن أن تتمخض عن التقدم والتطور الذي شـــهدته العلـــوم، والتقنيات المستعملة، خاصة في مجال البيولوجيا والطب خلال القرن الحالي وكيفية علاجها. ما هو منبع هذه التساؤلات؟ هل هي طبيعة الإنسان الأخلاقية؟ فالبعض يحذر من الصورة الجديدة التي سوف تكون عليها البحوث البيولوجية وترى فيهـــا صورة من صور الانتخاب وتحسين الجنس البشري Eugénisme. وطـــرف آخـــر يرى بأن هذا الأمر يعيد سلطة الدين والكنيسة إلى الساحة، نتيجة القضـــايا الـــتي أثارتها علوم الحياة. البعض الآخر يتساءل عن آفاق العلاج التي تفتحها الاكتشافات في مجال اكتشاف خلايا إنشائيّة أو جذعيه Cellules souches. وكذا التســـاؤل

---

1 **فرانسوا داغوني** François Dagognet طبيب وفيلسوف وابستمولوجي فرنسي، ولـــد في يوم 24 أفريل سنة 1924 م، بمدينة لانغريس Langres تلقى تكـــوين مـــزدوج، علمـــي وفلسفي تلميذ الفيلسوف الفرنسي جورج كانغيلهم، اشتغل كأستاذ فلسفة ســـنة 1949، كما حصّل على دكتوراه في الطب سنة 1958، كما تلقى تكوين في مجال طب لأعصاب، وكذا في الكيمياء والجيولوجيا، وهذا يفسر من دون شك إهتماماتـــه الفلســـفية في هـــذه المجالات. تقلد منصب أستاذ بجامعة ليون Lyon الفرنسية، ثم جامعة الصـــربون بـــاريس Paris، مؤلفات داغوني تزيد عن الخمسين مؤلفا، وكثير من المقالات، أهم هذه الكتـــب le Vivant, Nature, Philosophie Biologique, L'homme maitre de la vie…

حول التجارب التي تقام على الجنين البشري. في مقابل ذلك الكثير لا يفهم لما هذه الاعتراضات التي تمارسها القوانين الحالية للبيوإطيقا والتي تمس حرية البحث، واستعمالات التقنية في مجال البيولوجيا والطب.

في هذا الصدد يبرز فرانسوا داغوني كفيلسوف علم، يريد من خلال فلسفته إعادة الاعتبار للنقاش الفلسفي وللفلسفة، ويرى أن أهميتها اليوم خاصة، أكثر من أي وقت مضى، لأنها تهتم بالمستقبل، تهتم بما تُعدّه العلوم، وهذا يصدق أكثر على البيولوجيا والطب، أين نجد القلق أكثر من أي ميدان آخر.

فمهما تقدمت العلوم والمعارف ومهما كان تدخل التكنولوجيا في شؤون الإنسان، تظل للفلسفة مهمتها الخاصة، فهي أقرب وألصق بالفعل الإنساني المباشر. كيف يوظف الفيلسوف داغوني هذا النقاش الفلسفي في إثبات ابستمولوجيا خاصة بالطب؟ وما هو تقييمه للفعل الإنساني وللتقنيات التي يوظفها خاصة في مجال البيولوجيا والطب؟ وما هي قيمتها الأخلاقية؟

1- التقسيم التاريخي للتفكير الفلسفي:

في كتابه "الفلاسفة الكبار وفلسفتهم تاريخ متقلب وشرس" Les grands .philosophes et leur philosophie. Une histoire mouvementée et belliqueuse يعرض الفيلسوف داغوني مقاربة خاصة بتاريخ الفلسفة وذلك من خلال تناول عشرين فيلسوفا، وجوهر فلسفتهم، مصحوبة بنظرة نقدية لاذعة ولهجة ثورية مقصودة للمساعي المألوفة، ولمناهج التفكير في هذا المجال، أي تاريخ الفلسفة. وقد جعل محتوى النص، مجالا لتطبيق المبادئ الإبستمولوجية. في هذا الكتاب، لا يخفي الفيلسوف مواقفه الشخصية التحفظية اتجاه تاريخ الفلسفة، ونظرته النقدية لكل محاولة ترمي إلى تجميع الأعمال أو الاهتمام بتحديث التفكير القديم. وفي هذا الصدد يقول: "علينا أن نحذر ونحتاط من التاريخ الذي يحاول إظهار الفلسفات بمظهر جديد وإدراك بمجمل ما هو حديث في إطار ما هو قديم مجدد. قراءة مثل هذه لا يمكن أن تكون إلا مضللة، فهي لا تدلنا لا على الحاضر ولا على الماضي."[1]

1 Arnaud Desjardin, compte-rendu, François Dagognet, les grands philosophes et leurs philosophie. Une Histoire Mouvementée et Belliqueuse, Les empêcheurs de Penser en rond, Paris, 2002, p. 10. http://philosophie.ac-amiens.fr/spip.php?article330&lang=fr, 25/03/2012

وبالتالي يفضل الفيلسوف، بكل وضوح نوعا من تاريخ الفلسفة النقي الصافي، الذي لا يحتفظ إلا بالحوادث الأساسية وكل ما يمثل قطيعة هامة ضرورية.

يقترحُ علينا الفيلسوف داغوني في أول الأمر تقطيع تاريخ الفلسفة إلى ثلاث مراحل واضحة: القدامى: أفلاطون، أرسطو، الأبيقوريين Les Epicuriens، الرواقيين Stoïciens. المدرسيين: ابتداء من ديكارت Descartes إلى كانط Kant. المعاصرين: ابتداء من هيغل Hegel إلى سارتر Sartre.

تشترك فلسفات المرحلة الأولى في فكرة رئيسية، **وهي إحترام وإجلال الطبيعة**. أمر يعارضه الفيلسوف، لأنه من دعاة تسخير الطبيعة للإنسان وليس العكس. أما المرحلة الثانية، تقوم على القول بالثنائية، فمثلا: ديكارت، يكون قد فرق الكل: بين النفس والبدن، ويتضح ذلك من خلال المبدأ الأول لفلسفته "أنا أفكر إذن أنا موجود" حسب قوله: "أن الإنية، أي "النفس" التي أنا بها، هي متمايزة تمام التمايز عن الجسم."[1] كما فرق بين الله والكون.

ينتقد الفيلسوف الفلسفات القديمة التي قامت على التصور الثنائي (الثنوي) Le Dualisme محاولا وضع تصوره الجديد للفلسفة، الذي يقوم على التصور الواحدي أو الأحديّة Le Monisme.

في خاتمة كتابه، يعرض علينا ملاحظاته الخاصة بالمرحلة العصرية واعتبار أن:

- كل هذه الفلسفات المعاصرة تشترك في أنها قاومت فكرة أن العلم هو المفتاح الذي يحل مشاكل الإنسان، وبالتالي تحذر من مخاطر التقنية.
- كل هذه الفلسفات تشترك في التفكير في المستقبل، حتى لا يقع العالم الذي نعرفه في مشاكل.
- كل هذه الفلسفات تشترك في رفضها للنُظم الفلسفية الجامعة.[2]

من بين هذه المراحل الكبرى الثلاثة، إذن - حتى بالنسبة للذي يولي اهتماما للمرحلتين الأوليين تعتبر المرحلة الثالثة (المعاصرة) أكثر المراحل تعقيدا، وأهمية. لأنها الفلسفة الوحيدة التي لا ترفض التعامل والتعاون مع ميادين المعرفة الأخرى من علم

1 رينيه ديكارت، مقالة عن المنهج، المقال الرابع، ترجمة، محمود محمد الخضيري، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1985م.، ص 218.

2 Arnaud Desjardin, les grands philosophes et leur philosophie, pp. 121.122.

النفس وعلم اللغة وعلم الاقتصاد وغيرها من العلوم. لعل هذا ما احتفظ به الفيلسوف داغوني من معلميه غاستون باشلار وجورج كانغيلهم Georges Canguilhem (1904- 1995م)، (طبيب وفيلسوف فرنسي) وهو أن الفلسفة لا تستطيع أن تتغذى من نفسها. ولكن عليها أن تدخل مدرسة العلوم، وأن تتفتح على المعارف والآداب الأخرى.[1]

2- وظيفة الفلسفة اليوم

يعتقد الفيلسوف داغوني أنه لم يكن للفلسفة من خلال تاريخها، إلا دور محدود. وهذا راجع إلى كون المشكلات والمسائل لم تكن بالقسوة والخطورة، مثلما هي عليه اليوم. فاليوم هناك هجوم على الحياة، على المجتمع، على القيم الأساسية. بالأمس لم يكن للأمر قيمة. أما اليوم فالقضية أصبحت مركزية، أساسية. ثم إن الفيلسوف لم تكن له وظيفة، إلا الاهتمام بجمع المعارف والعلوم، أما اليوم فهو يهتم بتطورها.

حين نجمع الفلاسفة ندرك بسرعة التباين الموجود بينهم. وما هو دور الفلسفة إذن إن لم يكن قراءة العالم الراهن ومحاولة الكشف عما هو غير معطى؟ لذا وجب أن يكون هناك قارئ يكشف عما يخفي هذا العالم. فوظيفة الفلسفة، ليست وظيفة هيرمينوطيقية (تأويل الكتب المقدسة، أو النصوص القديمة)، ولا هي دراسة تأثيرات الظواهر الثقافية، على المجتمع والفرد. إن الفلسفة لا تستطيع أن تتمسك أكثر بوصف الأكوان، أو العوالم كلها. لأن آفاقها الواسعة تفقدها الفائدة والقيمة التي من المفروض أن تكون قد حددتها من قبل عند بدايتها، وإلا انتهت إلى المثالية بالمعنى الاجتماعي للكلمة، فترجع إلى اللا واقعية، أو اللامادية.[2]

إن الفلاسفة القدامى في نظر داغوني هم حبيسوا مذاهبهم. وبالتالي يدعو فلاسفة اليوم إلى الالتحاق بالمستقبل الذي هو في حركة. ثم يتساءل عن وظيفة الفلسفة إن لم تكن **محاولة الفهم الأحسن للعالم والعمل على تغييره.**[3] فوظيفتها

---

1 حوار مع داغوني حول كتابه Cent mots pour commencer a philosopher
- http://www. Ethnopsychiatric.net/actu/dagognet.ht 02/03/2006

2 François Dagognet, La Raison et les Remèdes, collection Dito, 1964, p. 2.

3 Robert Damien (Sous la Direction), François Dagognet Médecin Epistémologue Philosophe, une philosophie à l'œuvre, Institut Synthélabo, 1998, p. 25.

ثورية، وهي من جهة أخرى الكاشف، ولذا يعتبر البحث صميم العمل الفلسفي، فالفيلسوف الذي يسمي نفسه إبستمولوجيا، غير مرتبط بما يفرزه العلم من نتائج فحسب، بل مرتبط بحركته التطورية (ديناميكيته)، والآفاق التي تفتحها كذلك. لأن البحث يتعلق بما سيكون وليس بما هو كائن فقط. ذلك أن هذا الأخير ينتمي إلى مجال السكون والشلل، والبحث غير ساكن، لأنه يشارك فيما سيكون.[1]

من خلال تحليله لأهم مراحل الفكر الفلسفي عبر التاريخ، يصل داغوني إلى بيان وظيفة الفلسفة اليوم وعلاقتها بالعلوم بشكل عام وعلم البيولوجيا على وجه الخصوص. وهي طريقة أراد بها إثبات ضرورة توجيه البحوث الفلسفية إلى العناية بالواقع أكثر، والابتعاد عن الميتافيزيقا. وهنالك تجد الفلسفة قيمتها. وكون العِلم لا يلتفت كثيرًا إلى ماضيه فهو لا يفكر في ذاته. لذا اضطلعت الفلسفة بهذه المهمة وهي التفكير في ذات العلم، في منهجه، في منطقه وفي خصائص المعرفة العلمية، شروطها، طبائع تقدمها، كيفياتها وعواملها. إن الفلسفة بهذا هي كذلك مسئولة عن تاريخ العلم ووضعيته، ومحاولة فهم ظاهرة العلم فهما أعمق. وما دامت كذلك فإن فلسفة العلم في هذه الحالة هي المعبّر الرسمي والشرعي من دون منازع.[2]

في اعتقاد الفيلسوف، أن إعادة تجسيد تاريخ الفلسفة، هو من الوظائف المهمة التي ينبغي على الفيلسوف العناية بها. وذلك بالالتفات إلى المهم من الفلسفة ومن مذاهبها. وفحص النصوص الفلسفية والكشف عن عمل الفيلسوف. الذي من المفروض أن يكون مرتبطا بالمشكلات التي كانت تفرض نفسها في زمانه. يجاهد من أجل الاحتفاظ بالحلول أو من أجل التغيير، مع إدراك مخاطر هذين الحلين. وفي هذا يدعو داغوني إلى تربية وتعليم (بيداغوجيا) إعادة "المادية" Pédagogie de la Rematérialisation.[3]

---

1 Robert Maggiori, A quoi sert La Philosophie, débat animé par, Robert Maggiori, édition de la bibliothèque d'information, Centre Pompidou, 2005, document PDF, pp. 5-18. http://editionsdelabibliotheque.bpi.fr/resources/titles/84240100829810/extras/philobis.pdf. 25/03/2012.

2 يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص ص 10. 11.

3 François Dagonet, Rematérialiser: Matières et Matérialismes, Librairie philosophique J.vrin. Paris. 1985. p, 248.

وعليه يعرض علينا داغوني ما ينبغي فعله حتى يتسنى لنـــا النظـــر إلى تـــاريخ الفلسفة نظرة واقعية، مادية:

- أن لا نهمل الكلمات والمصطلحات التي استعملها الفيلسوف، كلغة مرتبطـــة بزمانه وبثقافته. أي باعتبارها لغة مرتبطة بواقعه. دون أن ننسى من كونّـــه، أي من ولدّه؟.
- وكون استعدادات الفيلسوف، وقدرته على البرهنة، ليست من إبداعه في كل الأحوال. فلا بد أن يكون قد سار على درب من سبقه، وهذا يتطلب فهمه.
- علينا أن نحسن التقطيع (تقطيع التاريخ). مَنْ الفيلسوف؟ ما هي أهم الحقبات والحوادث التي اصطدم بها؟ تحديد بدقة ما هي المرحلة التي كتب فيها؟ وذلك في علاقة بما كان يتلقاه من اعتراضات.
- أن لا يمر محور المناقشة من غير نظر، وكيف تم التعبير عنه بشكل مجمل (مجمل الكلم)، في شكل حوار كان، أم في شكل دراسة، أم جريـــدة، أم إقـــرار أو اعتراف، أم في شكل بيان.
- نركز أكثر على دراسة المخطوطات وطبيعتها. لماذا تم حذف هذا المقطـــع أو ذاك؟ أو لماذا تم تغييره أو نقله إلى مكان آخر؟ ويكون النص النهائي في شكل تركيب. علينا أن نصل إلى تمييز التركيـــب. ونـــدرك الترجيـــع، والارتباطات. علينا أن نصل إلى عدم فصل الأفكار -حتى المجردة منها- عن الواقع.[1]

3- فلسفة داغوني:

يعد داغوني من الفلاسفة الذين يمتلكون طريقة خاصة في عـــرض القضـــايا وتحليلها. فهو يجد متعة في الذهاب بتحليلاته هذه إلى أبعد حدود مـــن المغـــامرة والمخاطرة. وأقول المخاطرة، ذلك أن ما يعرضه، على حد تعبيره، لا يرضي الجميع دائما. لذا نجده في كتابه: Faces, Surfaces, Interfaces. يضع الخطوط الكـــبرى لفلسفته، التي أعتبرها جديدة إذا ما قيست بالفلسفات القديمة. من هذه الخطـــوط والتي ينظر إليها داغوني على أنها محور ومركز دراسته. نجد:

1 François Dagonet, Rematérialiser: Matières et Matérialismes, p, 247.

- صورة الإنسان، والتي يعني بها شكل أو ظاهر الإنسان أو بُنيته. يشكل الكائن الحي وخاصة منه الإنسان صميم فلسفته، بحيث يضعه في أعلى سلم الكائنات الحية وخاصة ظاهره أو شكله، يقول في هذا الشأن: "لم يكف الجسد عن الحديث، وعلينا أن نستمع إلى لغته.>> Le "corps" ne cesse pas de parler nous tenons à entendre son langage

- هكذا ينظر إلى الظاهر والشكل أو السطح، الذي كان دوما أساسا في النظرة إلى الإنسان لدى كثير من الفلاسفة. ويعطي مثالا عن موقف الفيلسوف فريدريك نيتشة Friedrich Nietzsche (1844- 1900م) الذي يقول: "انـزع للأحدب حدبته، فسوف تنـزع له روحه." Enlève la bosse au bossu, et tu lui enlèves son esprit إذا أردنا أن نتأكد من ذلك، في نظره فلنسأل الروائيين، والكُتاب.

- هذا يبرر من دون شك ثورته على الفلسفات خاصة منها التي تبني نظرتها على تحليل ما هو باطني أو عميق، وتميزه عما هو ظاهر. يريد مما سبق - وهو يعلم أن هذا خطر- إعادة النظر في المذهب الطبيعي القديم الذي يعتبره مُخزٍ، خاصة إذا علمنا أن هذا المذهب يرى بأن الطبيعة هي الوجود كله، وأن لا وجود إلا للطبيعة، ومعنى ذلك أن المذهب الطبيعي يفسر جميع ظواهر الوجود بإرجاعها إلى الطبيعة، ويستبعد كل مؤثر يجاوز حدود الطبيعة ويفارقها. وهذا طبعا يعارض ما يقول به من ناحيتين: الأولى أن الطبيعة لا قيمة لها من غير الإنسان، والثانية أنه لا وجود لشيء طبيعي، بل أن كل شيء مصطنع. وسوف يتضح ذلك بالتفصيل عند الحديث عن موقفه من الطبيعة في الفصل الثالث.

- المحور الثاني الذي يبني عليه داغوني فلسفته، هو السعي إلى عدم التمييز بين مختلف أسس الوظائف، وما دامت دراسة الجواهر أمر سهل (الجسم ومختلف أجزائه)، فعلينا الاعتناء به أملا في استنباط معرفة نفسية. بالضبط يحاول التوحيد بين العضوي والفكري. وهذا طبعا يترتب على نظرته إلى الكائن الحي المبنية على قراءة ظاهره.

- الاتجاه الثالث الذي يبني عليه فلسفته، يعتمد على تحليلات "الفيزياء الإحيائية" Biophysique التي تولي اعتبار للسطح أو الظاهر فقط، دون العمق.

- لقد ساد الاعتقاد ولزمن طويل، أن المساحة ما هي إلا غلاف واق، وعازل للعمق ولهذا كان العقل والتفكير دوما منشغلا بمحاولة معرفة هذا السراب وهو العمق على حد تعبير داغوني،[1] وهي من الأمور التي انتقدها، واعتبرها مضيعة للوقت.

باختصار، يحاول الفيلسوف أن يفهم الإنسان من خلال المواقف، والوضعيات، وطيّات، وخصوصيات الجسماني (البدن). ولذا يمكن أن نطلق على فلسفته اسم **فلسفة الظاهر أو السطح**.

4- الأسس المعرفية لفلسفة الطب:

إن الحديث عن إبستمولوجيا محلية تخص الطب والبيولوجيا، يدخل ضمن إطار النظرة الجديدة إلى العلاقة بين العلم والفلسفة. فالطب يعد في الحقيقة، أقرب العلوم إلى الفلسفة، ومنه يمكن للفيلسوف أن يلج إلى مشكلات أنطولوجية، كالمرض والمعاناة المرضية المعيشية. وإلى مشكلات أخلاقية تتعلق بالممارسة الطبية، قواعدها وحدودها. ثم إلى مشكلات اجتماعية ترتبط بالممارسة البيروقراطية للمؤسسات الطبية.[2]

يعتبر داغوني فيلسوفا إبستمولوجيا، هذا الاسم لا يطلق إلا على فيلسوف علم. ولما كان الطب موضوعا لدراساته الفلسفية التي أهتم بها أكثر بحكم أنه طبيب، فإنه شكل أهم الأسباب التي دفعته إلى إثبات قابلية هذا العلم (الطب) للتناول الفلسفي الإبستيمولوجي. فهل يمكن فعلا الحديث عن ابستمولوجيا خاصة بالطب، مثلما هو معروف في كثير من العلوم؟ وهل للفيلسوف نظرة إبستمولوجية لهذا العلم.

4-1- البيولوجيا والطب

إن هذه التساؤلات لها ما يبررها من الناحية التاريخية، ذلك أنه نظرا لأهمية البيولوجيا وسعة مجالاتها، وكذا اتصالها بكثير من العلوم، الشيء الذي جعل من

1 François Dagognet, faces, surfaces, interfaces, Librairie philosophique J.VRIN. Paris. 1982. p. 7-13.

2 رشيد دحدوح، تاريخ وفلسفة العلوم البيولوجية والطبية عند جورج كانغيلهم، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، 2006م.، ص 3.

الطب في نظر البعض مجرد حلقة في سلسلتها. وهذا ما لم يُرض فيلسوفنا، خاصة إذا علمنا ما للطب من قيمة في نظره، ولعل هذا يرجع إلى كونه طبيبا. لقد كان على الفيلسوف فرانسوا داغوني - في أول الأمر- حتى يثبت أن هناك ابستمولوجيا خاصة بالطب متميزة عن تلك التي تتعلق بالبيولوجيا، أن يميز بين البيولوجيا بفروعها كالفسيولوجيا والكيمياء الحيوية، وبين الطب وأهم فروعه الباثولوجيا، من جهة، واعتبار المرض والعيادة أنطلوجيا كلاهما يدعوا إلى التناول الفلسفي الإبستمولوجي للطب من جهة أخرى.

ما دام الطب والعيادة ملازمين لحياة الإنسان، فهذا في نظر الفيلسوف يعطي الطب ذلك الطابع الإنساني، فلا غرابة أن نعتبره **علما من العلوم الإنسانية**.[1] ذلك لأنه يهتم بالمرض وهو في اعتقاده أكثر الحالات تعبيرا عن الطبيعة الإنسانية. كما اعتبر الطب في هذه الحالة هو أفضل العلوم دلالة عما يشغل بال الإنسان منذ فجر الإنسانية. ألا يستحق كل هذا اهتماما فلسفيا خاصا به وبالتالي ابستمولوجيا خاصة.

فالطب يوجب العلاج، الذي ينبغي تمييزه عن الفسيولوجيا، حتى إن كان قريبا منها. يؤكد على هذا التمييز الجراح الفرنسي بيشه Marie François Xavier Bichat (1771- 1802م) الذي يرى بأن هناك شيئين في ظواهر الحياة: حالة الصحة L'état de la santé وحالة المرض L'état de la Maladie وينتج عنهما علمان متميزان:

1. الفسيولوجيا La Physiologie (علم وظائف الأعضاء) التي تهتم بظواهر الحالة الأولى (الصحة).
2. الباثولوجيا La Pathologie (علم من العلوم الطبية التي تهتم بدراسة أسباب وأعراض المرض) التي تهتم بالحالة الثانية (المرض).[2] فإذا كان التشريح يقطع الجثة في نظر داغوني، والفيزيولوجيا تُرضخ الحيوان، والكيمياء الحيوية تهتم

1 François Dagonet, La médecine est une science Humaine, Revue, Panorama du médecin, N°5011, 27/03/2006, pp. 2- 4. http://www.carnetsdesante.fr/Dagognet-Francois. 30/03/2012

2 F. Dagognet, Penser le vivant, L'homme Maître de la Vie, Edions Bordas Paris. 2003. p. 182.

بالبنية التحتية، وتَعزل تجريديا التفاعلات التي لا تقف عندها إلا قليلا، هي بالذات (البنية التحتية)، لا معنى لها، ومتغيّرة من فرد إلى آخر، فإن الباثولوجيا تقودنا إلى الواقع التام والحقيقة الكاملة، إزاء مريض يتألم.

في نظر داغوني **يندرج الطب ضمن المباحث التي ليس لها مرجع** ومحاولة الفلسفة تبرير التجريبية L'Empirisme بالنسبة له، هي طريقة من طرق تحطيمها فلسفيا في الوقت الذي كانت فيه متجذرة ومعترفا بها، وممجّدة بالتعبير العلمي والمهني.[1]

يشير الفيلسوف إلى عبارة هيغل Hegel الحجر ليست مريضة ولن تكون أبدا كذلك في نظر الفيلسوف بالطبع. أما الكائن الحي فقد يصاب بمرض أو ما يشبه ذلك، لأنه ينشأ في الزمن الذي يؤثر فيه، ويترك علاماته عليه. أو أن العضو لكثرة حركته كالقلب مثلا، يفقد مطاطيته ويتصلب بمرور الزمن، خاصة إذا علمنا أن له ستين نبضة في الدقيقة الواحدة، ليلا ونهارا دون توقف.[2] هذه دعوة واضحة إلى اعتبار الكائن الحي، الإنسان على الخصوص، كائن له ما يميّزه عن الجماد، فلا يجوز التعامل معه مثل ما نتعامل مع هذا الأخير. وهذا دليل أول على وجود ابستمولوجيا خاصة بالطب، والمتمثل في **العيادة** La clinique أهم ما يميز الطب.

يوضح الفيلسوف ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984م) هذه الفكرة أكثر أي تاريخ العيادة وقيمتها في تاريخ الطب، فهو يعتقد أن الطب يجد أصله في العيادة (أي الوقوف أمام سرير المريض وملاحظة كل ما يمكن أن يدل على المرض، ملاحظة خارجية أو داخلية) وهذا الذي يعطي معنى للطب ويعبر عن بعده الأنطلوجي. فقبل كل عقيدة، قبل كل نظام، منذ البداية، كان الطب موجودا في العلاقة المباشرة للألم مع ما يسكنه، أو يخفف منه، و لم تكن هذه العلاقة وليدة التجربة بل منبعها الطبيعة، والفطرة، من طرف الإنسان وللإنسان. قبل أن تدخل ضمن العلاقات الإنسانية في المجتمع. وقد انتقلت من فرد إلى آخر حتى أصبحت موضوعا عاما للوعي، أين يكون الشخص هو الدارس والمدروس في آن واحد.

---

1 F. Dagognet, philosophie biologique, Presse universitaire de france. 2ème Edition, 1962, pp. 105. 106.

2 Ibid, p. 181.

فالطب تتوارثه الأجيال، من الأجداد إلى الأبناء إلى الأحفاد، فقبل أن يتحول الطب إلى علم، كان عبارة عن علاقة بشرية كونية.[1]

لكن اعتبار الطب من العلوم الإنسانية، يجعل منه علما نسبيا إلى حد ما، لأن العلوم الإنسانية هي في حد ذاتها علوما نسبية. إن هذا لا يغير في الأمر شيء، بـل على العكس من ذلك يزيد إثباتا لإمكانية التناول الإبستمولوجي للطب. ذلك إذا جعلنا من الطب علما نسبيا، أي لا يتمتع بالدقة والموضوعية اللازمين في كل علم، نجعل منه بحثا متميزا عن البحوث البيولوجية والفيزيائية والكيميائية التي وصلت إلى الدقة المطلوبة يرجع هذا لطبيعة موضوعها والتي تختلف عن طبيعة موضوع الطـب وهو المرض. إن نسبية الطب يؤمن بها الكثير من الفلاسفة الأطباء أنفسهم أمثـال الأستاذة **آن** فاغو لارجو Anne Fagot Largeault 1938م الفرنسية التي تقـول نقلا عن لوكور: "لا يمكن للطب المعاصر أن يكتفي بوضع القوانين العامة، فتعقيد الظواهر البيولوجية يدفعنا إذا أردنا علاج مريض ما بطريقة علمية، إلى الدخول في حتمية خاصة وهي حتمية علم العلل، أو أسباب الأمراض."[2]

وهذا يعني بوضوح أن الطب ليس من العلوم الدقيقة التي تتوفر على الـيقين التام مثل بعض علوم الطبيعة كالفيزياء والكيمياء.

البرهان الثاني على وجود إبستمولوجيا خاصة بالطب، تختلـف عـن تلـك الخاصة بالبيولوجيا، يتعلق بـ **المرض** La maladie. على الرغم مـن اهتمامـات الطب الكثيرة، مثل الحياة والموت الصحة والمرض وغيرها. إلا أنه لا يطلـب منـه إطالة الحياة وتجنب الموت، كما لا يطلب منه حفظ الصحة لأن هناك طرقا كـثيرة لحفظها، من تغذية ورياضة والبيئة الملائمة. **من هنا يبقى المرض هو المجال الأهم في النشاط الطبـي معرفة كان أم تطبيقا، ولذا يشكل الموضوع المحوري في كـل نقاش فلسفي نظري أو إبستمولوجي في مجال الطب**. وما يبرر ذلك أكثـر هـو تعريف الطب. فقد جاء في مقدمة معجم الفكر الطبـي لـ دومنيـك لوكـور تعريف الطب في قوله: "الطب هو علـم الأمـراض". Science des Maladies.

---

1 Michel Foucault, Naissance de la clinique, in Naissance de la Médecine, Éditions Cérès, 1995, pp. 71.73.

2 Dominique Lecourt, Dictionnaire de la pensée médicale, puf, 2004, p, 438.

المشكلة هي أن المرض في حد ذاته أمر ليس من السهل بيانه وضبط تعريفه لأنه يقترن بكلمة Mal وتعني ألم، ضرر، شر، أذى، سوء، ألم... إلخ. والشخصية أو الفردية التي يتصف بها المرض، قد لا تجعل من الطب ذلك العلم الدقيق ذا القوانين القابلة للتعميم. ثم إن الأمراض لا تعتبر مجرد حوادث فيزيائية (طبيعية)، ولكنها بالنسبة للإنسان مأساة تاريخه، والتي بواسطتها أدرك أنه فان أو قابل للموت. وقد كانت هذه الحقيقة بالنسبة إليه، دافعا لمواجهة تحديات الوجود الذي يعترضه أو يفرض عليه محيطه، دون خسائر كثيرة.[1] لا شك أن الأبعاد الفلسفية والأنطولوجية، والاجتماعية وحتى السياسية، للمرض هي التي تجعل من الطب قابلا للتناول الفلسفي الإبستمولوجي.

لقد تحدث الفيلسوف داغوني عن المرض بشكل دقيق وبيّن صعوبة ضبط مفهومه. لقد أشار في أول الأمر إلى أن الإنسان أكثر عرضة للمرض لأنه أكثر هشاشة من الحيوان والنبات على العموم. ثم تساءل: ما معنى أن أكون مريضا؟ إن أغلب المنظّرين حسب داغوني ينظرون إلى المرض نظرة سلبية. يعرض الفيلسوف بعض النماذج من هؤلاء العلماء، نجد ف. بروسيه Broussais François (1772-1838م) الطبيب الفرنسي، الذي لا يرى في المرض إلا مبالغة في وظيفة فسيولوجية وأحيانا، يمثل نقص في هذه الوظيفة. وبالتالي، كان الطبيب بروسيه يحاول تقريب المفهومين اللذين كانا متميزين وهما: الفسيولوجيا والباثولوجيا (علم من العلوم الطبية التي تهتم بدراسة أسباب وأعراض المرض) وأهم فرع من فروع الطب.

أما إذا تناولنا علم الأجنة الممسوخة والمخلوقات الغريبةLa Tératologie فإن هذا العلم لا يطلعنا إلا على المراحل التي يمر بها الجنين لأن الوحشية (المخلوق الغريب) تكمن في توقف نمو الجنين، ولكن الوحش لا يُظهر شيئا إلا ماضي الجنين.[2]

ومن الذين تحدثوا عن المرض والصحة جورج كانغيلهم في كتابه Le Normal et le Pathologique بحيث يعتبر أن الكائن الحي (الإنسان خاصة) هو الكائن الوحيد الذي يحتاج إلى معيار Norme، ذلك لأنه الوحيد الذي يمكن أن

---

1 Ibid, p. 10.

2 F. Dagognet, Penser Le Vivant; L'homme, Maitre de la vie? p. 182.

يكون في حالة الصحة أو حالة المرض أو حالة بينهما. ولا نجد ذلك في الظـــواهر الطبيعية الفيزيائية أو الكيميائية أو حتى في ظواهر المادة الحية التي تؤول تأويلا علميا حسابيا أو كميا، مثلما هو معمول به في الفسيولوجيا.

يعتقد كانغيلهم أن حالة المرض أو حالة اللاسوي، ليست حالة خالية من كل ما هو سوّي أو عادي، بل أن المرض هو مقياس أو معيار للحياة، ولكنـــها حالـــة أقـــل مستوى، لأنها من جهة، لا تطيق أي وضعية أخرى خارج الشروط التي تحدد قيمتـــها، ومن جهة أخرى غير قادرة على التحوّل إلى حالة أو معيار آخر. ومنه فـــإن الكـــائن الحي (الإنسان) المريض منسجم في إطار الشروط المحددة لوجوده، وقد ضيع القـــدرة المعيارية السوية، وبالتالي ضيّع القدرة على إنشاء وضعيات أخرى في شروط أخرى.[1]

4-2- الطب كمعطى تجريبي فريد من نوعه:

يتساءل الفيلسوف داغوني عن سر هذا التفـــوق الأبـــدي Prééminence Sempiternelle والضروري للعيادة، بالرغم من هجوم التقنيات المخبرية. لا شك أن هذا يرجع إلى كون الباثولوجيا هي وحدها التي تخص الإنسان كل الإنسان، إنها تنقلنا إلى الواقع التام في مواجهة مريض يتألم، هذا المرض يتطور بالوتيرة وبالحيـــل الخاصة به، وله طريقة يتبدى بها، ويتسلل من هنا ومن هناك. يقدم لنا الفيلســـوف ملاحظة وضعها الطبيب الفرنسي تروسو Armand Trousseau (1801-1867م) الذي تمكن من وصف أعراض مرض تكزّز الطفولـــة Tétanie Infantile والـــذي يحمل اسمه علامة تروسو Le signe de trousseau وتتمثل هذه الملاحظة في قوله: "إن العلوم التحضيرية هي بالنسبة لفن الطب، كنسبة قوانين الضوء لفن الرســـم. لنترك الفيزياء والكيمياء والتاريخ الطبيعي، التي من دون شك هي علوم ضـــرورية بالنسبة للطب، ولكنها لا تصنع الطبيب. مثلما أن علم المناظر، لا يصـــنع رسّـــام الطبيعة Paysagiste."[2] من هذا العرض نلاحظ بأن الفيلسوف يولي اهتماما خاصا للباثولوجيا، والطب، ويعتبرهما من أهم العلوم التي تعبر على الإنسان، وهذا يـــبرر من دون شك تصنيفه للطب خاصة منه العام، ضمن العلوم الإنسانية.

---

1 Georges canguilhem, Le normal et le pathologique, Quadrige. Presse universitaire de France, 7ème Edition, 1998, pp. 119. 120.

2 François Dagognet, Philosophie Biologique, p. 87.

يرى داغوني أن التجريبية الطبية فريدة من نوعها، فهي لا تمت لتجريبية رجل الأعمال أو تجريبية الفيلسوف المشتغل بمسائل المعرفة بصلة، إلا من بعيد. إنها تنمو على أرضية فلسفية تنشأ من معارضة إبستيمولوجية بين معطى إنساني خالص وهو المرض، كظاهرة أنثربولوجية (قديمة) سواء في جوهرهـــا، أو في ظهورهـــا، أو في إظهارها والتعرف عليها. وبين التقنيات التي تعمل على عقلنته وبيانه أو بـــالأحرى الكشف عنه حتى تتمكن من محاربته.

إن العلاج في نظر الفيلسوف يساهم في إظهار المرض وأعراضه. فإذا كـــان على الفلسفة أن تطلع على المظاهر وأوجه الحوادث الهامـــة، حقيقتـــها، قـــوانين ظهورها وتجددها، فإنه لا ينبغي عليها أن تدير ظهرها لأغرب شيء، الذي يشفي، تلك هي قوة الدواء. إنه لا يغيّر الطبيعة الخارجية فحسب، بل الإنسان نفسه. إنـــه يُبقي عليه حيا، يقيه، يريحه، يمسخه.[1] يعطي الفيلسوف داغوني دليلا على ذلك من خلال الطب الشعبـــي، في تعامله مع الحمى مثلا: فهو يشّجع المرض عن طريـــق استعمال النُقاعات Tisanesالمغلات، استعمال الكحول، أغطية سميكة لرفع حرارة المريض مع أنها مرتفعة، لأجل إخراج المرض والقضاء عليه.[2] أن هذا المثال يظهـــر بوضوح، نسبية الممارسة الطبية والعلاج.

مما تقدم يمكن القول أن الفيلسوف داغوني أراد أن يوضح الأساس المعرفي الـــذي يمكن أن نقيم عليه ابستمولوجية خاصة بالطب، معتمدا على التمييـــز الواضـــح بـــين البيولوجيا وأهم فروعها الفسيولوجيا، وبين الطب وأهم فروعه الباثولوجيا، واعتبار أن الأولى تنظر إلى الكائن الحي منه الإنسان على أنه مماثل للجماد قابل للحساب، وبالتالي الحياة تساوي الموت مثلما اعتقد كلود برنار، أما الثانية فهي المعبِّر الحقيقي على البعـــد الإنساني، لأنها ترتبط به تاريخيا، خاصة إذا علمنا أنها ترتبط بالمرض والمرض أنطلوجيـــا ظاهرة ملازمة للوجود الإنساني، أمر شكّل جزء من طبيعته باعتباره انسانا. وعليه، فإن الفلسفة البيولوجية التي يدعو إليها الفيلسوف داغوني هي فلسفة طبيعيـــة، في صـــميم الصناعة الطبية. وبالتالي إصرار داغوني على إقامة ابستمولوجيا خاصة بالطب لـــه مـــا يبرره من الناحية المعرفية ومن الناحية المنهجية.

---

1 François Dagognet, La Raison et les Remèdes, p. 15.

2 Ibid, p, 9.

أما من الناحية المعرفية: فإن هناك تأكيد من طرف الفيلسوف على أن ما تقدمه البيولوجيا لا يجيب عن السؤال ما الحياة؟ وبالتالي هذا العلم غير قادر على صنع مفاهيم تعبر عن حقيقة الكائن الحي، حتى إن كان يبدو لنا في كل لحظة أن بإمكانه وضع ما لا نهاية من هذه المفاهيم، فإن طغيان الطابع الكمي الدقيق عليها يعبر أكثر عن الجماد منه عن الحياة والكائن الحي وعن الإنسان على الخصوص.

أما من الناحية المنهجية، فلكي لا تتعارض الحقيقة التي يريد داغوني بلوغها، وهي أن الإنسان هو سيد الطبيعة وهو سيد الحياة كذالك، كان عليه أن يثبت بأن البيوالوجيا وسيلة وليست هدفا، حتى ينقص من قدرة تحكمها في الكائن الحي الإنسان خاصة، من خلال التجارب التي تقيمها. ويثبت عدم إلمامها بكل جوانب الحياة، لأن الحياة مادة وروح.

5- القيمة الأخلاقية للتقنيات البيولوجية والطبية:

لا يمكن ضبط موقف الفيلسوف **فرانسوا داغوني البيوإطيقي** **Bioéthique** تجاه التقنيات الطبية، إلا على ضوء مواقفه من الطبيعة والعالم الحي. لا لأي اعتبار، إلا أنه يعتقد أن الموضوعين مرتبطين ببعضهما البعض. فتأمل الإنسان البسيط يوصله إلى إدراك هذه الرابطة. كيف يمكن أن نعزل الإنسان عن وسطه؟ الطبيعة يعيش فيها ويأخذ منها ويقدم لها. وعليه لا يمكن فهم هذا الكائن الحي ولا فهم الحياة، إلا بفهم الطبيعة التي تضمهما. يقول داغوني: "الحياة هي المخبر الأول للطبيعة."[1] La vie, est le premier laboratoire de la nature. وهذا القول على ما يبدو، يوضح أكثر تلك العلاقة بين الطبيعة والحياة. وقد تبين لي من خلال كتابيه طبيعة Nature والعالم الحي Le Vivant أن الفيلسوف وهو يتحدث عن الطبيعة، فهو يشير بما في ذلك إلى الكائن الحي كعنصر أساسي ضمن هذه الطبيعة. وعملية عزل الكائن الحي- خاصة منه الإنسان- عن الطبيعة أمر غير ممكن، نظرا لعلاقة التأثير والتأثر بينهما. ولكن في الأخير يعطي الفيلسوف الأولوية للإنسان ولتأثيراته المستمرة على الطبيعة مؤكدا تحكمه فيها أكثر فأكثر. وهو يتحكم فيها أي في الطبيعة يكون قد تحكم بصفة تامة في الحياة. وهذا ما يبدو من خلال كتابه الهام، L'homme, maître de la vie?

1 François Dagognet, Rematérialiser Matière et Matérialisme, p. 241

5-1- في الطبيعة La Nature

إن مفهوم الطبيعة في نظر الفيلسوف داغوني هو من أصعب المفاهيم تحديـــدا. يرجع هذا للمعاني التي يمكن أن تحملها هذه الكلمة، والمتزايدة من عصر إلى آخر. وفي الوقت نفسه، توسع حلقة النقاش حولها، واشـــتغال اللاهـــوتيين والفلاســـفة والعلماء والتقنيين والأخلاقيين والحقوقيين والأطباء وعلماء العمران، بها. إن صعوبة ضبط مفهوم الطبيعة في نظر داغوني يمكن تذليلها وذلك بمعرفة ما يقابلها ويضادها من المعاني.

من هذه المفاهيم المقابلة لها، الصناعي L'Artifice الذي نلجـــأ إليـــه غالبـــا لإخفاء أو تجنب أو تعويض النقص الموجود في الطبيعة. فالطبيعة أعطت للإنســـان يدا، أسنان، وأرجل وغيرها لكن الإنسان يمتلك الوســـائل كالســـكينة والمطرقـــة والمنشار وغيرها من الوسائل. حتى المزارع التي ينشئها الإنسان، في الحقيقة الغرض منها هو إصلاح مظهر القبح الذي تتصف به الطبيعة.[1]

من غير شك، أن مفهوم الطبيعة يناقض كذلك مع مفهوم العقد أو الميثاق أو القواعد Convention. Règle. فالطبيعة تشير إلى ما لا يقبل الاختزال أو الإنقاص L'irréductible، كما تشير إلى الثابت Constant، إلى ما هو دائـــم Immuable. أما العقد فهو من وضع الإنسان، وبالتالي فهو ذو معنى اعتباطي، فهو يتغير بـــتغير الزمان والمكان. يتساءل الفيلسوف فيما إذا كنا نستطيع الاحتفاظ بهذه الثنائية مثل ما هو الحال في عبارة "الحق الطبيعي". Droit Naturel[2] وهو المبدأ الأساسي الذي تستمد منه القوانين الوضعية معقوليتها. قال دولبـــاخ D'holbach Pierre Henri (1723-1789م) فيلسوف فرنسي من أصل ألماني: "أيتها الطبيعة إن لك على جميع الموجودات سلطانا، فلتكن بَناتُكِ المعبودات، أعني الفضيلة والعقل والحقيقة، آلهتنا الوحيدة دائما."[3] فالحق، ضروري، ومعقول وعالمي، في نظـــر الفيلســـوف إنـــه مستنبط إما من الكون ونظامه أو من الإنسان وأهوائه.

---

1 François Dagognet, Nature. Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1990, p. 9

2 Ibid, p. 11

3 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج. 2، دار الكتاب اللبناني بيروت، لبنـــان، 1978، ص ص 14.15.

يمكن مقابلة مفهوم الطبيعة، بمفهوم أكثر وضوحا، ولا ترفضه الفلسفة، وهو الوسيلة أو الآلة أو الأداة. لكن تعارضه الثقافة أحيانا، فبالنسبة إليها هو رمز للهمجية والفساد، ولذا نستعين بالطبيعة ضد الآلة. بالرغم من هذه المقابلة التي عرضها الفيلسوف يبقى معنى الطبيعة غير واضح بشكل تام، ذلك لتقاربه مع معان كثيرة قريبة منه مثل: الكون، العالم، الأشياء، الكوسموس. وبالرغم من تشابه كلمة طبيعة مع هذه الكلمات إلا أنها متميزة عنها لأنها لم تلبث حتى توسعت، وأصبحت تدل عما هو، الأصل، التلقائي، طريقة في الوجود، الجوهر، قانون الكون، النظام العالمي، الحقيقة الكاملة وكل هذه المعاني يقابلها العرضي أو الحادث، أو الصدفة أو الوضع، أو المصطنع أو الإنساني.[1]

يعتقد **داغوني** أن الكلمة المنافسة لكلمة طبيعة هي كلمة العالم Le monde Mondus، وهنا يشير إلى رأي أندريه بيليسييه André Pellicier الذي يرى بأن المتتبع لفقه اللغة، والأمثلة الكثيرة، يمكن استنتاج الفرق الأول في استعمال هذه الكلمات، يبدو أن كلمة العالم وليس الطبيعة، هي المفضلة، حين ندخل الاعتبارات المكانية وبصورة عامة الواقعية (شكل، حدود الكون) فالعالم هو الكون الواقعي، الحقيقي، أما الطبيعة، فبالرغم من واقعيتها إلا أنها تبقى دائما مجردة.

أما الموصوف، كوسموس Cosmos أو الكون Univers وكل ما يحتويه. هو كذلك قريب من كلمة طبيعة، والذي نجده على الأقل في علم الكونيات Cosmologie. إنه يؤكد أكثر على المظهر الجمالي (الإستيطيقي) للطبيعة. ولهذا كان يعني في الأول عند الإغريق زينة Ornement أو حلية النساء Parure. ثم انتهى إلى معنى الجمال أو الاستوائية أو النظام، وأخيرا السماء. يبدو أنه يشكل في الأخير إحدى جوانب الطبيعة.

مهما يكن فإن الكلمة (طبيعة) لها كثير من الاستعمالات، وكثير من المترادفات، مما يجعلها غامضة، غير محدودة. إنها في نظر الفيلسوف داغوني تنتمي إلى الكلمات اللينة، الرخوية أو المطاطية إن صح التعبير، بحيث يمكن أن يعطى هذا المفهوم (طبيعة)، لشخص أو للجميع، لجنس، أو حتى للكون. ويمكن أن يكتفي بالإشارة إلى شيء، أو أشياء أو معطى.

---

1 François Dagognet, Nature, p. 19.

كما يمكن له أن يصل إلى احتواء معنى الطريقة في الوجود والمبدأ الداخلي. إن هذه السعة ناتجة، من دون شك، في اعتقاد الفيلسوف، عن الغنى الذي تتصف به الطبيعة. يبدو أن هذا المفهوم يعني الشيء (في الذات) وقد كان من قبل يعني الشيء بالذات. فهو في الوقت نفسه الشيء وصانعه "à la fois une chose et ce qui la produit" إنه متوّج ومزيّن بمفهوم الحياة.[1]

يرى الفيلسوف داغوني أن وقت الخضوع للطبيعة قد انتهى والذي دام لقرون طويلة، خاصة مع المذهب الطبيعي Naturalisme الذي يبني اعتقاده على أن الطبيعة هي الوجود كله، وأنه لا وجود إلا للطبيعة، أي للحقيقة الواقعية المؤلفة من الظواهر المادية المرتبطة بعضها ببعض، على النحو الذي نشاهده في عالم الحس والتجربة. ومعنى ذلك أن المذهب الطبيعي يفسر جميع ظواهر الوجود بإرجاعها إلى الطبيعة، ويستبعد كل مؤثر يتجاوز حدود الطبيعة ويفارقها ويسمى أصحاب هذا المذهب "بالطبيعيين" Naturalistes.[2] هذا المذهب الذي كان يقوم بالدور الواقي لها، لم يمنع من تحرك المجتمع في اتجاه مخالف. بمعنى إذا نظرنا إلى ما يدعوا إليه الطبيعيون، من الحفاظ على الطبيعة، ليس له تأثير إذا ما نظرنا إليه من الناحية الواقعية.

إن هذه النزعة (الطبيعية) كانت لها امتدادات وبقيت إلى يومنا هذا. يمكن في هذا الصدد الحديث عن الفيلسوف والبيولوجي الفرسي جون روستان Jean Rostand (1894-1977م) الذي يتبنى فكرة الدفاع عن الطبيعة، وذلك بدعوة الإنسان إلى حماية الطبيعة من نفسه، لأن الإنسان وهو يحمي الطبيعة يحمي الإنسان في الوقت نفسه، ويكون قد حقق نوع من الوقاية الكونية. ثم إن الطبيعة تحتوي على كثير من موضوعات البحث إذا انقرضت بسبب تدخل الإنسان، تذهب معها صورة ذلك المتحف المثير لفضوله. ثم إلى جانب ذلك تعتبر الطبيعة بالنسبة للكثير من الناس خاصة منهم الفنانين والشعراء، ملجأ لهم لأنهم يجدون فيها كل معاني الأصالة والسلام والحقيقة. ويحذر روستان من العالم الذي تغزوه البنايات والآلات، ان يصبح عالما من غير ربيع.[3]

---

1 François Dagognet, Nature, pp. 20- 21.

2 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج. 2، ص 17.

3 Jean Rostand, Pensées d'un biologiste, Edition, Gallimard, 1940, pp. 36-38.

ربما لم يكن الفيلسوف روستان وحده المدافع عن الطبيعة، من تجاوزات الإنسان باستعماله التقنية، بل أننا نجد الكثيرين منهم أمثال إريك فروم يقول إريك فروم في كتابه الإنسان بين الجوهر والمظهر: "جعلنا التقدم العلمي وكأننا نحيط علما بكل شيء، كنا على الطريق لكي نصير أشبه بالآلهة. أي كائنات عليا قادرة على خلق عابر آخر، لا تستخدم العالم الطبيعي إلا كأحجار لبناء عالمنا الذي هو من خلقنا."[1] فالتقدم التكنولوجي في نظره وما ينجم عنه من مخاطر إيكولوجية ومخاطر نووية. يمكنها أن تكون سببا في إنهاء كل أشكال الحضارة على وجه الأرض. إن المجتمع الصناعي يحتقر الطبيعة ويحتقر كل ما ليس من صنع الآلة.[2]

وقد انتشار فكرة الاعتناء بالبيئة على المستوى العالمي، بل إلى الاهتمام بالبيئة سياسيا، وقانونيا، حيث أنشئت الأحزاب السياسية تعتمد برامج وأفكار للمحافظة على البيئة، مثل جمعية الخضر Les verts وتأسيس كبرى الجمعيات العالمية المدافعة عن البيئة والطبيعة مثل برنامج الأمم المتحدة للبيئة UNEP، جمعية السلام الأخضر Green Peace.[3]

كما وضعت برامج في التربية البيئية ضمن المنظومة التربوية في كثير من البلدان إن هذه الإجراءات من دون شك هي استجابة من أجل حماية "المركب البيولوجي"، إلى درجة تجميد مناطق بكاملها، وتحويلها إلى حظائر. ومنع قطع أي نبتة داخل أو خارج هذه الحظائر. منع الصيد، منع التنقل بالسيارات، منع الضجيج، منع في بعض الحالات أخذ صور... الخ. يقول داغوني: "لقد بدأت ترتسّخ عقيدة عدم المس على نطاق واسع." Une Religion de L'Intouchabilité.[4]

يتساءل الفيلسوف فيما إذ كان الأمر يتعلق في هذه الحالة باقتصاد أم بتكديس واكتناز لثروات الحياة؟ ألا يشبه هذا سياسة الأرض المحروقة؟ لقد

---

1 إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة، سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد، 140، أوت 1989م.، ص 16

2 المرجع نفسه، ص 22.

3 برنامج الأمم المتحدة للبيئة UNEP تأسس سنة 1972م، وهو هيئة رئيسية تابعة للأمم المتحدة في مجال البيئة، مهمتها دعم وتشجيع الشراكة في الإهتمام بالبيئة وتمكين الشعوب من تحسين ظروفهم دون تعريض الأجيال القادمة للخطر.

4 François Dagognet, Le vivant, Edition Bordas. Paris, 1988, p. 157.

احتجزنا هذه الكنوز وأقمنا عليها الحصون، وكأن هنالك بجانبها لصوصا أو مبذّرين، يريدون النيل منها أو الربح من خلالها. الحياة تبدو في شكل "متحف مصمم". Muséographiée وهذا ليس هو الحل الملائم. إذن ما هو الحل في نظر داغوني؟

5-2- علاقة الإنسان بالطبيعة اليوم:

إن التأمل في الطبيعة اليوم يُظهر جليا، في نظر الفيلسوف، أن الذي أبدعه الإنسان فيها، أكثر وجودا من الذي اكتشفه وتأمله. إن العمل يقوم مقام الكائن. يعتقد داغوني أن وظيفة العالِم تجسيد القوانين وينتج عن ذلك أشياء وموجودات لا يمكنها أن تكون من دونه. ببساطة، لم يعد المخبر يتأمل بل يصنع Le Laboratoire .crée il ne contemple plus[1]

يعتقد داغوني أنه ليس هناك أكبر خدعة من اعتبار الطبيعة منسجمة متزّنة، تتصف في جوهرها بالحكمة، يمكن تبرير وبشكل تام فكرة أن الطبيعة خطر، تشوبها الفوضى، قاسية وغاشمة. لا شيء من هذه الصور الوهمية، الخرافية (كالاتزّان والانسجام والانتظام) يوجد في الطبيعة.[2]

وهذا ما يظهر من خلال مواقفه من الطبيعة في كثير من مؤلفاته فقد ذكر في كتابه La raison et les Remèdes أن الطبيعة ذلك المخزن الكبير الذي لا ينفذ، يحتوي على كل شيء، النافع والضار.[3]

ولا شك أن الطب التطبيقي يمكنه توضيح هذه الأخطار سواء منها الواقعية أو المُحتملة (المُفترضة) التي تحملها الحيوانات أو النباتات.

إن الحياة ترشح وتقطر الكوكب الأخضر، الغابات والحقول، تقوم بعملية الكيمياء الضوئية Photochimie، فهي تمتص كيميائيا الطاقة الشمسية، لكن كل هذه الظواهر، اللاإنسانية، سوف يتم تجاوزها حين يصل الإنسان إلى المرحلة الثقافية.

---

1 J.Vrin. Paris. François Dagognet, Nature, Librairie Philosophique. 1990p. 163.

2 Rojer-pol droit, (Propos recueillis), les grands entretiens du monde, Penser la philosophie, Numéro spécial de dossiers et documents du monde, tome 2, 1994. p. 24.

3 François Dagognet, La raison est les remèdes, p. 7.

الطبيعة تريد حقيقة أن تمارس الكيمياء ولكنها خلقت الكيميائي. ما يعنيه هذا القول بالنسبة إلى الفيلسوف داغوني، هو من جهة، تحكّم الإنسان في الطبيعة ومن جهة أخرى، يوضح موقف باشلار المتمثل في الجمع بين الكون والمخبر، وهو أمـــر يستحسنه الفيلسوف.

إن ثورة داغوني على الثنائية أو الفلسفة (الإثنينية) قادته إلى عدم التمييـــز بـــين **المادة والحياة** ولذا يعتقد أنه ينبغي التفكير في المادة باعتبارها كل مركب ومنظم.[1] إننا نكثر من تصغيرها مع أنها تحتوي على كثير من الجزئيات التي تكونهـــا. إن المـــواد لم تنقطع عن مشاركة الإنسان في أعماله، فالعلم يتولى الكشف عنها، إنه نجح في الأخذ من المنتوج الطبيعي حتى يقوم بتحسينه. ينطلق داغوني من فلسفة أن "الحياة هي المخبر الأول للطبيعة" وبالتالي تسبق الكيمائي. ولكن عمل الطبيعة، نمطي آلي تلك النمطية العمياء التي لا تستطيع أن تجمع بين المتناقضات فهي تعمل بوتيرة تخضـــع للتكـــرار الأعمى وفي هذه الحالة **الصناعي يؤكد الواقعي ويرقيه، وينقـــذه مـــن التكـــرار.** فالإنسان بصناعته يستطيع أن يجمع ما فرقته الطبيعة، وصففته وجعلته على درجات.

هذه دعوة واضحة وتأييد تام من طرف الفيلسوف داغوني للتقنية. والتصنيع وعقلنة الطبيعة للتحكم في الطبيعة.[2] التي من المفروض أن تكون موضوعا للـــتفكير الإنساني وحقلا خصبا يجسد من خلاله الإنسان كل إبداعاته، واختراعاته.

فالأفضل لنا في اعتقاد الفيلسوف معرفة وفهم، **أن الطبيعة لم توجـــد علـــى الإطلاق**، بل كانت دوما مشكّلة بأيدي الإنسان، فإذا زاد تدخل الإنسان اليـــوم، فهذا ليس تبريرا لحمل راية الإنذار وتوقيف التطور. فالصناعات والتقنيات ليســـت من مخترعات إبليس التي تدنس العالم بواسطة المـــواد الاصـــطناعية والقارضـــة أو الآكلة. بل أنه يسعى شيئا فشئا إلى التعديل والتقييم الذاتي.

وأخيرا يعتقد داغوني **أنه إذا كان القليل من التقنية له تأثيرات سلبية، فـــإن الكثير منـــها يســـمح بمحاربتـــها.**[3] Si un peu de technique engendre des inconvénients, beaucoup de techniques permettent de les combattre.

1 François Dagognet, Rematérialiser Matière et Matérialisme, pp. 241. 242.

2 François Dagognet, Rematérialiser Matière et Matérialisme, p. 242.

3 Rojer-pol droit, (Propos recueillis), les grands entretiens du monde, p. 24.

- Siclet Gérard, Biotechnologie, encyclopédie universalis, v6.0.72, France S.A /2706/2002.

يرى الفيلسوف داغوني أننا لم ننته مع الطبيعة بعد، إن الطبيعة دخلت التاريخ ولا يمكنها أن لا تتطور معه.[1] ولا شك أن ما ينطبق على الطبيعة ينطبق على مـــا تحتويه من كائنات حية، بمعنى آخر لم يصبح بمقدور الإنسان التحكّم في الطبيعـــة وحسب، ولكن التحكّم في كل ما تحتويه هذه الطبيعة، من كائنات حية أو جماد. ولا شك أن أبرز مظاهر هذا التحكم، التقنيات العلمية التي لا يرى فيها الفيلسوف داغوني إلاّ الوجه الحقيقي لقدرة الإنسان على تأكيد ذاته وهيمنته واحتلاله لأعلى درجات سلّم الكائنات الحية، إلى درجة التحكم في الحياة.

5-3- في العالم الحي Le vivant:

إن ارتباط الفلسفة بالبيولوجيا والطب يمكـــن رده إلى الاهتمـــام المشـــترك بموضوع الكائن الحي، فمن الواضح أن الكائن الحي هو موضوع علم البيولوجيـــا والطب. ولكن كيف يمكن أن يكون الكائن الحـــي موضـــوع تفكـــير فلســـفي إبستمولوجي؟ هذا ما يريد إثباته الفيلسوف داغوني.

لقد اعتقد العلماء في مرحلة معينة، أن دراسة ظاهرة الحياة، مضيعة للوقـــت. كما أنها لا تقدم أي فائدة للعلم. وهذا راجع من دون شك، إلى طبيعة الموضـــوع ذاته وما يتصف به من تعقيد. فبعد جهد كبير وتفسيرات كثيرة توصـــلت إليهـــا العلوم، تم الوقوف على تفسيرين: إما أن الحياة خلقت بطريقـــة خارقـــة (فائقـــة الطبيعة). أو أن الحياة تتولد باستمرار من اللا حي، من تلقاء نفسها. أما التفســـير الأول فهو لا يرضي العالِم. بينما الثاني فهو منبثق من ملاحظات خاطئة. إنـــه لم يخطر ببال أحد أن الحياة ظهرت بالتدرج وبفعل التطور. لقد كان ينقص علمـــاء ذلك العصر، بُعد مهم للطبيعة وهو الزمان. لقد أحدث اكتشاف الزمان تغـــييرا في أذهان العلماء أكثر مما أحدثه اكتشاف المكان.[2] حتى إن كان لهذا الأخـــير مـــن الأهمية، في كثير من النظريات العلمية، نذكر منها على ســـبيل المثـــال النظريـــة التطورية.

---

1 La nature est entrée dans L'histoire et ne peut pas ne pas évoluer avec elle - François Dagognet, Nature, p. 166.

2 Joël de Rosnay, Les origines de la vie, collection "science ouverte, Edition du seuil, 1966,

5-4- ضرورة التناول الفلسفي للعالم الحي:

في نظر الفيلسوف داغوني يعتبر الكائن الحي من اهتمامات الفيلسوف الــذي ينبغي عليه التفكير فيه باعتباره كذلك (كائن حي)، لم يمتنع الفلاسفة عن تفضــيل ما هو واقعي، إلى درجة أن الأجسام البسيطة منها تلفت نظــرهم، وتــدفعهم إلى التساؤل عن كيفية تصورها، وما هي بنيتها؟وما هي خصائصــها؟ فبالنســبة إلى الفيلسوف، فإن اتصّاف الأجسام البسيطة بتركيب عناصرها وارتباط هذه العناصر وتكتلها، سرعان ما يتحوّل الاهتمام إلى ما تخفيه هذه الأجسام. فالفيزياء التجريبية تهتم بالأجسام الجامدة حتى الدقيقة منها. أما الموجودات المتحركة، الحيــة، فإنهــا تتجاوز الأولى من حيث أهميتها لأن إسقلاليتها النسبية وإمكانية تحركّها وتنقلــها، وخاصة تكاثرها، يجعل منها موجودا متميّزا.

إن أبرع العلماء في نظر الفيلسوف داغوني، لم تصل تحليلاتهم للكائن الحي إلى المستوى المطلوب وهي في كثير من الأحيان فقيرة. لكن مع فلاسفة الحياة وصــلنا إلى أسمى الأفق وأبعد الحدود في فهم الكائن الحي. ومن غيرهم لم يكن في وســعنا فهم الحياة.[1] ومن هؤلاء الفلاسفة يذكر الفيلسوف ثلاثة نماذج مهمــة في تــاريخ الفلسفة. هم أرسطو، ديكارت، هيغل. ويبدو أن الفيلسوف قصد اختيــار هــذه النماذج الثلاث، لأنها تمثّل إلى حد كبير منابع لكثير من الفلاسفة ومن التيــارات الفلسفية من جهة، ولأهمية نظرتهم إلى الكائن الحي من جهة أخرى.

5-5- العالم الحي والبيولوجيا:

إن الأسباب التي جعلت من الكائن الحي موضوع اهتمام الفيلسوف في نظــر داغوني كثيرة، من أهمها:

1. أنه لا أحد ينكر أن العضوية تمثل نظاما معقدا لا يمكن تحليله أو تفكيكه بســهولة (التحليل العادي) ولا حتى أن نقيم عليه تجارب (تدخلات) لا نعلــم عقباهــا. فالتدخل في الكائن الحي يفترض مبدئيا الاستعانة بمنهجية ناجعة Subtile، لأننــا إن لم نفكك ونحلل المركب، لا يكون لنا علما بالكيفية التي ترتبط بهــا عناصــر العضوية. ولو استأصلناها، نوشك على تمزيقها، تقطيعها Dilacérer، وبالتــالي

1 François Dagognet, Penser le vivant, L'homme maître de la vie? pp. 9- 10.

نحطّم ما كنا نريد معرفته، كالوظائف والتأثيرات المتبادلة. كيف استطاع العلماء حل هذه المسألة الغير قابلة للتحليل؟ Cette vraie quadrature du cercle وللحفاظ على الوحدة التي يتصّف بها الكائن الحي، ينبغي علينا أن نتحايل. لأن الكائن الحي يعلمنا هذا الفن وهو فن التحايل، وهو من جهة أخرى يحاول التخلص من أية حتمية، ولكن يمكن التلاعب عليه.

كيف ذلك؟ متى؟ بواسطة أي عملية؟ لا شك أن هذه التساؤلات في نظر الفيلسوف تتجاوز المجال الفزيولوجي. بمعنى لآخر لا يمكن أن تكون إلاّ موضوعا للتفكير الفلسفي.

2. إننا نستند إذن إلى العلوم البيولوجية، ذلك الكشف العظيم للكائن الجسماني (المادي) ولكن ينبغي عليها في كل مرة أن تتجاوز حدودها (البيولوجيا)، لما تلقته من تحوّلات كبيرة حتى أصبحنا لا نعرفها، وتكون قد تخلت عن نظرتها السطحية القديمة Séculaire، التي تقتصر على وصف المظاهر المسماة طبيعية، للتوغل أخيرا وبشكل تام في جوهر الحياة أو لبها. تمخض عن ذلك وإلى يومنا هذا الامتثال للحياة واحترامها، لكن حان الوقت للتساؤل عن هذا الامتثال والخضوع. إننا نستطيع، ونعرف كيف نغيّر في الحياة وكيف نعالجها وكيف نتحكم فيها.

وعليه هل المسألة الحقيقية التي يطرحها الكائن الحي أو الحياة تنتمي للمباحث الأخلاقية، ما هو الموقف المتخذ في هذه الحالة؟ هل يجب وضع حدود علينا احترامها؟ ما هو الخطر؟ وإلى أي حدود يمكن الذهاب؟. لا شك أن هذه التساؤلات تتجاوز الإطار العلمي التجريبي، وهذا ما يبرّر أهمية التقييم الأخلاقي للطب وعلوم الحياة Bioéthique لأنه وحسب نظرتنا، فإن موضوع الكائن الحي من المباحث الفلسفية التي كانت دوما تضعه في صميم اهتماماتها وتحليلاتها. علينا أن نعرض من الوجهة المنطقية بعض هذه التساؤلات.

3. السبب الثالث يكمن في ضرورة معرفة تاريخ تطور علوم الحياة. وما هي مراحل تطورها وكم من مرحلة يمكن عدّها؟ وأين يمكن تعيين القطيعة أو الثورات؟ هل هناك منطق يتحكم في هذا التطور؟ وكون الكائن الحي لا

يوجد لوحده فهو يعيش ضمن مجموعة، يفـــرض هـــذا، النظـــر في منطـــق إختلافهم أو تقاربهم، أي منطق العلاقات التي تجمعهم. وهـــي طريقـــة بهـــا نتجنب التحليلات الجد محدودة، ونقل علوم الحياة إلى دائرة تفكير أكثر سعة، أي إلى نظرية شاملة تحتوي كل هذه المباحث.[1]

5-6- العالم الحي بين الظاهر والباطن

إن العالِم الطبيعي البارع في نظر داغوني يستطيع إحـــداث ثـــورة في مجـــال البيولوجيا بواسطة دقة ملاحظته المُوجهة إلى الشكل أو المظهر- هذا الأخير الـــذي يفضّله الفيلسوف داغوني - دون اللجوء إلى التدخل في الكائن الحي والتجريـــب عليه، ودون طلب المساعدة لا من الفيزيولـــوجي ولا مـــن المتخصـــص في علـــم التشريح.

إنه يستطيع إعادة بناء تاريخ الكائنات الحية، وتوضيح بنيتهم، وتشـــكّلهم أو تكوينهم، إنه يضع نفسه في الخارج وهذا يوضّح جليًا كم كان المظهر أو الشـــكل أو السطح الذي به يعبر الكائن الحي عن داخله مهم.[2] فقراءة الجسد أو الجســـم، تُظهر بأن هذا الأخير أي (السطح أو المظهر) أهم من العمق أو المضمون. وللتعبير عن أهمية المظهر والجسد يستعمل الفيلسوف داغوني عبـــارة لفيلســـوف الجســـد (الفيلسوف المضاد للبرغسونية مثلمـــا يلقّـــب) فـــاليري Paul Valery (1871-1945م) وهي: أن الجلد أعمق شيء في الإنسان "Ce qu'il y a de plus profond chez l'homme est la peau" فالأهم في الجسد يوجد في حدود ما هـــو مرئـــي، وهو المعطى الترابطي الذي يجعل الفرد في علاقة مع المجتمع، فهو ليس معطى طبيعي بل يكون دائما نتيجة لعلاقاتنا مع الآخرين مثلنا. إنه معطى ثقافي أكثر منه طبيعي.

هذا الاهتمام بالجسد وبالظاهر أو السطح، جعل من فلسفة داغوني مؤسســـة متميزة عن فلسفة البيولوجيا، التي تهدف إلى تفضيل العمق. يقول في هذا الشـــأن: "علينا أن لا نطيل الوقوف عند البيولوجيا، لأنها تفضل خرافة العمـــق وظلمـــات الأحشاء." فالحياة بالنسبة للفيلسوف ليست كنـــز مخبأ، ولا توجد في الأعمـــاق.

---

1 François Dagognet, L'homme maître de la vie? p. 5-7.

2 François Dagognet, faces, surfaces, interfaces, Librairie philosophique J.VRIN. Paris. 1982. p. 72.

إنها تُقرأ على الجسد، إنها كتابة ينبغي قراءتها وليس تحطيمها. فكلما كان الكائن الحي متطورا، كلما كانت الحياة في الظاهر أو الخارج. هذا ما يفسر أهمية هذا الكتاب على مستوى الجلد الظاهر. وظيفة البيولوجيا الطبية هي قراءة الحي من خلال النظر إلى السطح، دون تفكيك الحياة.[1] يقول في هذا الشأن: "في النهاية يبدو بالنسبة لنا أن الكائن الحي هو رهان صراع بين الباطن والظاهر وبشكل أدق البيولوجيا وتطبيقاتها المختلفة، تخاطر بإخراج باطن الكائن الحي."[2]

من خلال التحليلات سالفة الذكر، يحاول داغوني أن يقدم لنا مفهوما للكائن الحي، ليس مفهوما علميا ولكن مفهوما فلسفيا. ذلك أن الموجود "البيولوجي" يطرح إشكالا، فهو من جهة موجود مادي ذو أجزاء مجتمعة. ومن جهة أخرى باعتباره يشكل وحدة كلية غير قابلة للقسمة، نتيجة الارتباطات الآلية العفوية التي تخضع لقوانين مضبوطة. هذا الكائن الذي يتصّف بالتفرّد أو التميّز داخلي وخارجي في آن واحد. في اعتقاد داغوني أننا لا ننتهي من دراسة المفارقات التي نعجز عن تسميتها والملائمة للجسم (العضوية) ذلك اللغز الكبير. لذا كل فلسفة تكون قد شعرت بهذا واستلهمت منه.

انه ينتمي للعلم الذي يحلله، أكثر مما وراء البيولوجيا **La Métabiologie** التي تهدف إلى فهمه (الكائن الحي). ويقصد بها هنا الفلسفة.[3]

إن عمل البيولوجي يكمن في الاهتمام بعلاقة أفراد العائلة الواحدة أو الفصيلة الواحدة، فيما بينهم وعملية التبادل بينهم. ولذا فإن المشاكل التي تحاول البيولوجيا معالجتها، ليست متعلقة بدراسة الأفراد كل على حدى بل ما يتعلق بتجمع الكل أو المجموعة، أي دراسة تعتمد على تصنيف الكائنات الحية **La systématique**.[4] في حين أن الكائن الحي الإنسان على وجه الخصوص يشكّل وحدة مستقلة، وهذا يجعل من دراسته أمرًا يتطلب منهجا خاصا، على الأقل يكون غير مماثل لمنهج البيولوجيا.

---

1 Robert Damien (Sous la Direction), François Dagognet, Médecin, Epistémologue, Philosophe, pp. 124-126.

2 Finalement, le vivant nous à semblé surtout l'enjeu d'un conflit entre l'intérieur et l'extérieur - François Dagognet, Le vivant, p. 188.

3 François Dagognet. Biologie. Clip Edition M-Editer. Cholet 2003.

4 François Dagognet, L'homme Maître de la vie, p. 116.

5-7- العالم الحي وتجاوز الزمان والمكان:

الكائن الحي، كائن متميز في نظر داغوني هو كائن هيولي، مـــادة أو هيـــولى قادرة على امتصاص في الوقت نفسه الزمان والمكـــان، تعديلـــهما، والسـعي إلى تجاوزهما. مع الحي ندخل مجال التواصل أو الاتصال الفيزيائي، أين يكون اختبار ما وراء المادية. التفوق على المكان أمر لاشك فيه حين نعلم أن المادة تتصف بالتمدد، الانقسام، والتعدد.[1]

فالمادة إذا تعرضت لصدمة تجعل من وحداتها أو مكوناتها تتفرق، عكس ذلك نجده لدى الكائن الحي، الذي تتماسك أعضاؤه في عمل متكامل، ومحاولا إزالة ما يعيقه. فطبيعة العضوية المكوّنة من عناصر تتصل ببعضها البعض، تجعل من الكـــائن الحي - على حد تعبير داغوني - شبيه بشبكة اتصال، يتّم من خلالها تمرير عـــدة رسائل. وهذا ما يسمى بـــ: Macrophysiologie عمل الأعضاء المنظم (استجابة سريعة لكل موقف أو طارئ، تجنب العوائق، وغيرها من ردود الفعـــل). **وبهـــذا الشكل تتجاوز العضوية المكان بفعل امتلاكها لوسائل الاتصال عن بعد.**[2]

يقدم لنا فرانسوا داغوني مثالا في هذا الصدد، حول الأعمال التي قام بها العالم الفيزيولوجي الروسي بافلوف Ivan Pavlov (1849-1939م) التي تـــدل علـــى الانسجام، والاتصال بين الخلايا العصبية. فالمنعكس الشرطي، يُعرف مـــن جهـــة بالاتساع وفي الوقت نفسه بالتجميع. الزمان والمكان تم التحكم فيهما، وتم القضاء على تأثيرهما المتمثل في التفرقة. إنه ليس تفوق نهائي للكائن الحي علـــى الزمـــان والمكان. ولكنه بداية فجر جديد Conscientiel[3]

إن العضوية في نظر الفيلسوف لا تقف ضد الزمان بل تمتصه، وتحتفظ بـــه، وبالتالي تتغلب عليه، من خلال صورها المبيدة. وينظر إلى الكائن الحي علـــى أنـــه ذاكرة قصيرة (مراحل تطور الكائن الحي منذ البويضة حتى، اكتمال نمـــوه، أي إلى سن الرشد) يلخص مراحل تطور الكائنات الحية، ويتولى دراسة هذه الظواهر علم النسالة Phylogenèse (مبحث تكّون الأنسال وتطورها). فالجسم الإنساني يمثـــل

---

1 François Dagognet, Le vivant, p. 65.

2 Ibid, p. 67.

3 François Dagognet, Rematérialiser Matière et Matérialisme, p. 245.

مخزن أو مجموعة الرواسب، تتمثل فيه، مظاهر التطور التي تمر بها كل الكائنات الحية. فالجنين، يكون له شكل السمكة، في الأول ثم يتحول إلى برمائي. فالمسن يحتفظ دائما بالعلامات التي تتمثل في انتماءاته القديمة أو السابقة. فالإنسان في أعلى السلّم، أو أعلى درجات التطوّر، تتمثل فيه كل هذه الكائنات ويحتويها.[1]

إن جوهر الحياة، يحاول دائما التخلّص من الحدود المزدوجة الزمكانية. إنه يحاول التحرر من المادة التي تعتمد على الارتداد. إن حريتنا، في نظر داغوني تتجلى أكثر في بناياتنا الجسمية التي تحاول أن تحطم الزمان والمكان في آن واحدة. وهذا ما تعمل عليه العضوية. يعطي الفيلسوف مثالا عن الخشب الذي بواسطته نصنع السكر والخل، لكن الخشب لا يحمل لا هذا ولا ذاك. إن الكائن الحي يتجاوز المادة الخالصة لكن دون التنكر لها.[2]

فمن جهة تنفر هذه العضوية من مصير يريد تقييدها، وإدخالها في لعبة وظائف أحادية التكافؤ. ومن جهة أخرى، لا يستسلم الكائن الحي خاصة منه الإنسان لمن يريد إخضاعه لنظام معين. فهو يثور، ليس مثل الإنسان الفظّ، البليد، البدائي، ولكن كإنسان متحرر أصيل وليس تابع كالفرع، فهو في نفس الوقت ساكن ومتحرك، إنه يقوم على قاعدتين (رجلين) مجالهما ضيق، ولو كان أكثر سكونا، لما كان بمقدوره الحركة بهذه الرشاقة والخفة. ولو لم يثبت قدميه على الأرض، لفقد توازنه.

إن الحيوان بالرغم من أنه يقوم على أربع وهو في أغلب الأحيان أسرع من الإنسان، وأكثر توازن منه ولكن لم يبرح الأرض و لم يتركها مثله.[3] إن الزمان والمكان يعملان على تفكيك الإنسان. لكن الإنسان كوّن نفسه بعناية شيئا فشيء ضد التجزئة أو التقطيع الذي يهدده.[4]

إن الإنسان يبني نفسه كذلك، سواء من الناحية المورفلوجية Morphologique (الشكل الخارجي للإنسان)، كالوقوف على رجلين، الجمجمة، انسجام حركة

1 François Dagognet, Le vivant. pp. 67.68.

2 François Dagognet, Rematérialiser Matière et Matérialisme, p. 245.

3 F. Dagognet, Face, Surface, Interface, Librairie philosophique J.Vrin, 1982, p. 87.

4 L'homme s'est constitué laborieusement peu à peu contre le morcellement qui le menaçait.- François Dagognet, Face, Surface, Interface, p. 205.

إصبع الإبهام مقابل الأصابع الأخرى. أو مـــن الناحيـــة الاجتماعيـــة. كاللغـــة، والوسائل، والقوانين. إنه الإنسان، يغير كل شيء فيه، سلوكه، حاجاته، قدراته... إلخ.[1] إن الإنسان المعاصر في نظر داغوني لا يكتفي بإعادة خلق الكائن الحي عـــن طريق التقنيات البيولوجية Biotechnologie فحسب، بل أنه يركب المواد، ويضع أخرى لم تكن موجودة من قبل.

يرى الفيلسوف داغوني أن الكائن الحي غذى الخرافـــات والأســـاطير، إنـــه رمزي. رمز لكل من يتطور ويتجدد. إننا نستعين به ونرجع إليه، إلى عكـــس مـــا يُكونه. بهذا يكون الإنسان نتيجة حتميتين: الاســـتمرار والتجديـــد. إمكانيتـــان متناقضتان إن لم ندرك العلاقة بينهما (العلاقة الجنسية تضمن الاستمرار).[2]

6- في البيوإطيقا La bioéthique:

إذا كانت البيوإطيقا قد ظهرت في أول الأمر كموقع اجتمع فيـــه العلمـــاء ورجال الدين، فإنها سرعان ما تحولت إلى مؤسسة تهم ليس فقط رجال القـــانون فحسب، بل كذلك الفلاسفة. وهذا يؤدي إلى التأثير في طريقة التعامل مع القضايا المختلف فيها، في صورتين. الأولى أهمية وأولوية التفكير الموضوعي والإســـتنتاجي هذه الصورية التي كانت تميز التقاليد الفلسفية الأمريكية، وهذه المقاربة قامت عليها المناهج الأخلاقية المقترحة في حل الاختلافات. أما الثانية فالدافع هنا يتعلق بالطبيعة الشكية التي تميز البيوإطيقا. إن مشاركة الفلاسفة يسمح من دون شك لهذه الأخيرة من إدراك هدفها الذي كانت تصبو إليه منذ البداية ولم يكن في مقدورها التعـــبير عنه بوضوح، وهو أنها (أي البيوإطيقا)، نشأت من رفضـــها للأخـــلاق الدينيـــة التعصبية. لقد كتب دانيال كلهان سنة 1993 يقول "أول شيء يجب علـــى كـــل شخص يشارك في البيوإطيقا هو وضع الدين جانبا".[3] وهذا ما يبرز من دون شك اختلاف مفهوم البيوإطيقا عن مفهوم الدين.

1 François Dagognet, Nature, p. 157.

2 François Dagognet, Le vivant, pp. 185. 186.

3 Hubert Doucet, Religiologique, Religion et Bioéthique, Réflexion sur leur relation Daniel Callahan, Why America Accepted Bioethics, The hastings center report, 23 november. December, 1993-1996. http://www.religiologiques.uqam.ca/no13/13a07d.html. 30/03/2012

6-1- مفهوم البيواطيقا

أثار التطور العلمي والتكنولوجي، في جميع المجالات خاصة منها البيولوجية والطبية، تساؤلات فلسفية حول القيمة الأخلاقية للتقنيات الطبية، دفعهم إلى وضع قواعد أخلاقية تقترب أكثر من الواقع، تعمل على حل المشكلات التي يواجهها المجتمع. وقد أطلق على المهتمين بهذا المجال اسم "الفلاسفة الأخلاقيين" Philosophes Moralistes يترتب عن هذا، ظهور الأخلاق بمظهر جديد وبطبيعة جديدة من خلال اتصالها بالواقع جعل منها أخلاقا عملية L'éthique Appliquée.

كانت دعوة بعض الفلاسفة والعلماء إلى إخضاع العلوم ومنتجاته للقيم والمعايير الأخلاقية، مظهرا من مظاهر "عودة الأخلاق" على حد تعبير محمد عابد الجابري، فالتساؤلات ذات الطابع الأخلاقي، المتولدة عن الإحراج والتحدي الناتجين عن ذلك التطور المذهل الذي شهده العلم في الآونة الأخيرة هو دليل على ذلك. ويبدو أن ما حصل هو في الحقيقة عكس ما كان حاصلا في القرن الماضي، حين كانت بعض النزعات في أوروبا تنادي بتأسيس الأخلاق على العلم. وذلك من خلال إثارتها لمشكلة قديمة، وهي "مشكلة أساس الأخلاق"، ومحاولة الإجابة عن السؤال: علام تستند القيم الأخلاقية في مشروعيتها؟.

إن المقصود بالأخلاق هنا ليست تلك العادات والأعراف أو ما يصدر عن الطبيعة البشرية بل المقصود بها هنا الخير والشر، وما يتفرع عنهما من قيم تشكل الضمير الخلقي الفردي أو الجمعي.[1] ما يهمنا هنا هو أن الأخلاق ترتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة، بل كانت في مرحلة معينة تعني إحداهما الأخرى. حتى أن الفيلسوف هو الحكيم والحكمة قيمة أخلاقية، وهي خير.

لقد اتسع مفهوم الأخلاق بحيث أصبحت لا تستند إلى دعامة صورية بل غدت إرشادا أو اختيارا معززا بالواقع وتتعلق أكثر بالعلوم.[2] لقد بدأ التساؤل فيما

---

1 محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2003م.، ص ص 37- 39.

2 ح. بـ غريس، طبيعة الميتافيزيقا، ترجمة، كريم متّى، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1981م.، ص 120.

إذا كان العلم مؤسسة تعمل لصالح الفرد والمجتمع. أم يحمل تأثيرا سلبيا على حياة ومستقبل الإنسان ومن هذه التساؤلات، نشأ نوعان من الأخلاق: أخلاق الثقة وأخلاق الخوف.

أما أخلاق الثقة، فهي ناتجة عن تطور العلم الذي يقدم للإنسان في كل مرة مختلف الوسائل التي تخفف عنه متاعب الحياة، والأكثر من هذا، الارتقاء به إلى المستوى الحضاري، وبالتالي تخليصه من الوحشية والهمجية التي كان يتصف بها.أما أخلاق الخوف، فهي ناتجة عن الآثار السلبية التي يمكن أن يحدثها التطور العلمي، والأكثر تأثيرا منها البيولوجي والطبي. إن العالم منشغل بالتقنية وبتطبيقاته، وهذا يجعل منه قليل التساؤل حول ما يمكن أن ينجم في المستقبل عن القرارات التي يتخذها. إنه متقوقع في مجال القضايا التي تحتاج إلى السرعة في الإنجاز، وليس في مجال نظرية القيم نفسها، حتى تكون له لغة أكثر فلسفية.

في هذا الصدد يعتقد الفيلسوف داغوني أن للفلسفة، اليوم أهمية خاصة أكثر من أي وقت مضى. لأنها تهتم بالمستقبل، تهتم بما تعده العلوم. وهذا يصدق أكثر على البيولوجيا، أين نجد القلق الأكثر، من أي ميدان آخر. إن العالِم لا يستطيع تقرير ما ينبغي فعله، أو ما لا ينبغي، فهو لا يحتار في مجال القيم. إنها مهمة الفيلسوف متمثلة في صنع نوع من التفكير حول البيولوجيا Une Bio réflexion، أو بسط نوع من النفوذ خاص بالبيولوجيا Un Biopouvoir التي تخبرنا بما هو مسموح به، وبما هو غير مسموح. إن مبدأ الاحتياط له قيمة في الفلسفة، في مجال الحياة.[1]

ولذا نجد من أهم المجالات التي أثيرت فيها هذه التساؤلات. مجال البيولوجيا والطب لما لهما من تأثير على حياة الفرد والمجتمع من جهة، والمفاهيم التي تقدمها حول الإنسان والحياة والموت من جهة أخرى. وهي مفاهيم كانت ولا تزال تشكّل محور نقاش فلسفي حاد. ولعل من بين هذه المفاهيم الجديدة، تلك التي تتعلق البيوإطيقا. أو ما يطلق عليه في اللغة الفرنسية لفظي BIO-ETHIQUE.

كلمة Bioéthique كلمة مولدّة (جديدة) استعملت لأول مرة في سنة 1970م من طرف الطبيب الأمريكي المختص في مرض السرطان فان رانسيلر بوتر

---

1 A quoi sert La Philosophie, débat animé par, Robert Maggiori.

Van Rensselaer Potter في مقالة بعنوان Bioethics, the Science of Survival وأعاد الحديث عنها في كتابه البيوإطيقا جسر إلى المستقبل Bioethics bridge to the future. فهو لا ينظر إلى البيوإطيقا على أنها أخلاق الطب، أو على أنها أخلاق البيولوجيا، ولكنها بمثابة أخلاق تأخذ بعين الاعتبـــار الارتباطـــات أو العلاقـــات الموجودة بين الكائنات الحية.

إن كلمة البيوإطيقا تعني اليوم، فضاء متميز للنقاش الأخلاقـــي يضـــمّ كـــل الشرائح الإجتماعية من علماء، وفلاسفة، ومتدينين، واجتمـــاعيين، ومشـــرعين، وسياسيين وحتى الرأي العام. حول توجهات البحوث الطبية والتطبيقات العلاجية التابعة لها. هذا الفضاء للنقاش يكون قد شجع على بروز مجال معرفي، تتداخل فيه مختلف النشاطات والذهنيات، وهو دلالة على تعقيد المسائل المطروحـــة في هـــذا الصدد. كما أنه تسبب في وضع مجموعة من الحدود والقوانين التي تسمح بتنظـــيم الممارسة الطبية والعلمية بشكل عام، ولِما لا تكون واحدة من رهانات الفلســـفة القادمة.[1] فكيف ما كانت معاني البيوإطيقا، فإن التفكير في مجال البيولوجيا، كثيرا ما يصطدم بتنوع القيم التي تميز المجتمعات ذات القيم المتنوعة.[2]

6-2- ضرورة التقييم الفلسفي والأخلاقي للتطبيقات العلمية:

من بين الفلاسفة الذين شاركوا في النقاش الفلسفي حول المشـــكلات الـــتي تثيرها التطبيقات العلمية، بشـــكل عـــام والتقنيـــات الطبيـــة بشـــكل خـــاص، الإبستيمولوجي داغوني الذي يعتقد بأن الحل لهذا المشكل لا يخص الأخلاقيين ولا المشرّعين والحقوقيين ولا حتى البيولوجيا الطبية نفسها. حيث يقول: "إننا نعتقـــد بالفعل، أن في استطاعة الفيلسوف بل ينبغي عليه أن يأخذ هذا الدور. حتى يمـــزق هذه الذرائع، ويعيد النظر في نتائج هذه التطبيقات."[3]

1 محمد جديدي، البيوإطيقا ورهانات الفلسفة القادمة، محاضرة ألقية خلال الملتقى الـــدولي الثالث للفلسفة، المنعقد بالمكتبة الوطنية، الجزائر العاصمة، يومى 25-26/أفريل/2007م

2 Dominique Lecourt, (Sous la direction), Dictionnaire de la pensée médicale, pp. 158-161.

3 Nous pensons justement que le philosophe peut et doit ici se placer, afin de déchirer les alibis et d'exiger au moins la mise a jour des implications de telle ou telle pratique. François Dagognet, Le vivant, p. 164.

يبدو أن كل المواقف أتت لكي تؤكد من جديد قيمة الإنسان. وبالتالي تحكم على التقنية بشكل عام والتقنيات الطبية بشكل خاص، على أنها تمس بالكرامة الإنسانية، ولا تحترم أبعاد الإنسان. وهذا ما يبرّر من دون شك الثورة عليها من خلال التساؤلات. يقدم الفيلسوف انتقادين للمسائل الأساسية التي تقدمها البيوإطيقا فيما يخص بعض النقاط. بحيث يرى أن ما تحسبه البيوإطيقا مسائل جديدة هو في الحقيقة كان مطروحا في تاريخ العلوم الطبية البيولوجية. وفي هذه الحالة لو حددنا مشروعية البيوإطيقا بمسألة التجريب الطبي، لأمكن القول هنا أن الأمر يتعلق بمشكلة قديمة. الدليل أن الفيلسوف داغوني في حد ذاته كان يهتم بمسألة التجريب الطبي قبل ظهور مصطلح البيوإطيقا سنة 1960م في مقال (التجريب الطبي العلاجي). لأن التجريب على الإنسان في نظره يُوضع دائما في إطار التطبيقات العلاجية. بما في ذلك حتى الصعوبات التي تحول دون نجاعتها.

أما إذا ربطنا البيوإطيقا، بظهور مشاكل أخلاقية، لها علاقة بالطبيب. تكون المفاهيم مثل، احترام الحياة أو الأسرار الطبية، قد تم علاجها منذ أمد بعيد، من طرف "علم الواجبات الطبية La Déontologie. وفي هذه الحالة لا ينبغي العودة إليها وكأنها مبادئ مقدّسة، فطبيعتها المجرّدة تجعل منها غير نافعة (غير فعالة)، أو عقيمة، وفرصة لتبرئة الذمة La Casuistique[1] وهذا ما يبرّر عدم فاعلية مبدأ احترام الحياة، الذي كان واضحا، قبل ظهور البيولوجيا المعاصرة.

ينتهي داغوني إلى الاعتقاد أنّه من السذاجة القول بإمكانية إلغاء أو القضاء على المخاطر الطبية بشكل تام، فالذي يساهم في البحث العلمي خاصة البيولوجي، لا يمكنه تجنب بشكل مطلق النتائج ذات التأثير المتأخّر وغير المنتظرة، أو التي لا نتمناها، وبالتالي يَعتقد بأننا نعلم أنه عاجلا أم آجلا نتعدى الحدود. وعليه يدعو

1 خِلاَقَة (تخليق، علم الخُلُقْ) Casuistique. درس أحوال الظمير أي المسائل التفصيلية الناجمة عن تطبيق أحكام أخلاقية على كل ظرف خاص (فتاوي الرواقيين، الأخلاقيين المسيحيين، كانط) وبما أن المفتيين كانوا من اللاهوتيين، فإن الكلمة تقال بوجه خاص على علم الأخلاق في علاقته بالدين. تستعمل غالبا بمعنى ازدرائي لأن الخِلاقيين متّهمون بالتحايل والتوصل إلى تبرير أي شيء، بحيل منطقية.
أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب، خليل أحمد خليل، ج1، منشورات عويدات. بيروت لبنان. ط2. 2001م، ص 150.

إلى إقامة حاجز يمنع هذه المشاريع الخطيرة، كما يدعو إلى إعادة **إقامة فلسفة البيولوجيا، في صميم البيولوجيا نفسها.**[1] وبالتالي الضرورة المستعجلة إلى إعادة مزاوجة الأخلاق والبيولوجيا.

إن هذه الدعوة تثبت من دون شك تأكيد الفيلسوف على وضع إطار أخلاقي منظم للبحوث البيولوجية، والمتمثل في فلسفة البيولوجيا. ويكون بذلك قد وضع مفهوما جديدا للبيوإطيقا.

فالفيلسوف في نظر داغوني لا يستطيع حل هذا المشكل فحسب، بل يستطيع المشاركة في تشكيل الوعي حول ما توصلت إليه العلوم من نتائج باهرة. فالأمر يتعلق بوضع حد والتشكيك في بعض المحاولات التي تهدف إلى الخرق والتعدّي على الحياة. في الحقيقة كما يرى الفيلسوف، أن الآثار الإيجابية التي نجنيها بسرعة (عاجلا)، تتحول إلى أخطار (آجلا).[2]

إن الفلسفة اليوم غير واضحة، وتعاني أكثر خاصة في مجال الطب والبيولوجيا وفي هذا الصدد، يعطي داغوني مثالا لبيان هذه الصعوبة بطرحه لهذا السؤال: لماذا نلجأ إلى الإجهاض؟ الإجهاض عملية قتل، قتل جنين. الطبيب يبرّر ذلك، إما بقوله أن الجنين محكوم عليه بالموت بعد الولادة. ومن الأفضل حسم الأمور من الأول. أو يبرر ذلك بأن الجنين ينمو نموًّا غير عادي، كأن لا يمتلك ذراعين مثلا.

ولكن كيف لو كان الجنين ينقصه ذراعا واحدا؟ هنا، علينا أن ندرك أن وضع الحدود، لتعيين ما لا يطاق، وما يمكن تحمله.

هذه مهمة الفيلسوف، الذي عليه يتوقف المستقبل. يقول داغوني: "يوم دخلت البيولوجيا حرم الحياة أصبحت تثير تساؤلات أخلاقية. فالمشكلة الأخلاقية توجد تماما في قلب البيولوجيا المعاصرة."[3] هذا يوضح من دون شك أن ظهور البيوإطيقا يرتبط بالتطورات التي شهدتها البيولوجيا المعاصرة.

كما يدعو الفيلسوف داغوني إلى تدخل الدولة التي تحرص على تنفيذ كل الأحكام والقرارات المتعلقة بالبيوإطيقا، أو ما يسمى بإقامة سياسة بيولوجية

---

1 François Dagognet, Le vivant, p. 159.

2 Ibid, p. 170.

3 La question morale se trouve bien au cœur de la biologie moderne- François Dagognet, Le vivant, p. 159.

وهي فكرة أشار إليها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984م). سنة 1976م في كتابه "تاريخ الجنس" Histoire de la sexualité. أين يضع توجيه الحياة وتنظيمها، في صميم السياسة العصرية الغربية. يقول ميشال فوكو: "لأول مرة في التاريخ، من دون شك، يُفكر البيولوجي في إطار سياسي."[1] Bio politique

إن السياسة وتدخل الدولة في المجال البيولوجي وفي توجيه الحياة، له أهمية قصوى يمكن توضيحها من خلال موقف دومنيك لوكور في معجمه، Dictionnaire de la pensé Médicale والذي يعتبر توضيحا لكيفية تحول الحياة إلى رهان أساسي في نشاط السياسيين، وخاصة في التصور السياسي لها، سواء في معالجة المواطنين أو الأفراد كحالات خاصة.[2]

ينتهي الفيلسوف إلى أن هناك مبدآن لا يقبلان النقاش في نظر الفيلسوف، **أولا**: أن نمنع تجريب الإنسان على الإنسان، وحمايته من كل ما يمكن أن يتلف أساسه البيولوجي، حتى في حالة التجارب من أجل أهداف علمية. أو لأغراض علاجية، وذلك بالدفاع عنه ضد كل المخاطر التي تهدده، خاصة التي تتعلق بالتجارب المباشرة عليه. **ثانيا**: علينا أن نحافظ على إرث الحياة، ورفض كل ما من شأنه أن ينقص من قيمتها. والأكثر من ذلك حماية الكائنات الحية من حيوانات ونباتات مهددة، وعدم إتلافها من غير فائدة. باختصار **حماية الإنسان وحماية مصلحته**. وبعبارة أخرى، حماية الكائن الحي خاصة الإنسان والطبيعة. فحماية الحياة الإنسانية لا تكون إلا في الالتقاء لهذين الشرطين. في الوقت نفسه، شخصية الموضوع، وتوازنه البيولوجي الجوهري.[3] ومن هنا لا مانع من توظيف التقنيات الطبية

ومحاولة تغيير الحياة، والتحكم فيها. فبواسطة علم الزراعة، يمكن التغيير في النبات، ويعطي الفيلسوف مثال عن أعمال العالم Norman Borlaug الذي نال جائزة نوبل للسلام، نتيجة بحوثه حول القمح، التي سمحت له بجعل القمح اللين

---

1 DominiqucLecourt (Sous la direction), Dictionnaire de la pensée médical, p. 177

2 **Ibid**, p. 178.

3 Ibid, p. 158.

أكثر صلابة. تحويل الكائن الحي بواسطة الزراعة يبدو في نظر الفيلسوف أسمى أشكال الإبداع الفني. فإلى جانب تحويل الكائن الحي وتغييره، يمكن كذلك - ومثلما يحصل في مجال طب الحيوان- صناعة كائنات حية جديدة.[1]

خاتمة:

إن الفيلسوف داغوني من الفلاسفة الذين يمكن الاستعانة بهم في فهم قضايا العالم المعاصر بمظاهره الجديدة، ومفاهيمه المركبة، وفلسفته تعبير عن وظيفة الفلسفة اليوم. يقول عنه أستاذه الفيلسوف والمؤرخ للعلم جورج كانغيلهم: "إن أعمال داغوني تمثل مساهمة فعالة في إعادة تشكيل ما هو آت. نحن بحاجة إلى التعلّم منه كيف أصبح لغز الباطن واضح، ليس بواسطة إخراجه، بل بواسطة إزالة طيّات الظاهر أو السطح."

إن فلسفة داغوني المرتبطة بالواقع، توسعت شيئا فشيء حتى شملت المسائل المتعلقة بالبيولوجيا والطب، كما عمل على تحليل العالم المعاصر بكل أبعاده وإفرازاته خاصة منها التقنيات العلمية، وإجراءاته الإدارية والقانونية، وكذا إبداعاته الفنية. ولذا كان من الصعب تصنيف الفيلسوف بشكل واضح، فهو مثلما عبر عنه البعض يُفلت من التصنيف بالرغم من أنه فيلسوف التصنيف.

تقوم فلسفة داغوني على رفض النظرة الثنائية كالقول بالجوهر والعرض، والظاهر والباطن، المادة والصورة، ففي نظره لا يُدرك الشيء إلا في كليته ووحدته، ولذا ينتقد البيولوجيا والفيزيولوجيا لأنها عملت منذ ظهورها وتطورها على تفكيك الكائن الحي- الإنسان على وجه الخصوص- قصد فهمه أكثر، وهو أمر لم تستطيع بلوغه. ثم أن القول بالثنائية، يبعد الفيلسوف عن الحقيقة، لان العمق ليس محل اتفاق فهو وهم يتصف بالغموض يتوقف على خيال الفيلسوف ولا يمثل الواقع. ولذا كان السطح أو الظاهر، أهم شيء بالنسبة لـ داغوني. على الفلسفة أن تهتم بالواقع والابتعاد عن الميتافيزيقا بالمفهوم الكلاسيكي أي تلك الممزوجة بالخيال والعاطفة وهو بهذا يدعو إلى ميتافيزيقا جديدة.

---

1 Robert Damien (Sous la direction), François Dagognet, Médecin-Philosophe- épistémologue, pp. 116-118.

من جهة أخرى تشترك هذه الفلسفات القديمة كلها في فكرة رئيسية، **وهي احترام وإجلال الطبيعة**. وهو أمر يعترض عليه الفيلسوف بشدة لأنه لا يرى في الطبيعة إلا كائنا ناقصا، همجيا، قاسيا تسوده الفوضى، الطبيعة تحتاج إلى من يوجهها. هذا التصور للطبيعة يبرر به داغوني مشروعية تدخل الإنسان بكل ما أوتي من قوة وعلم وتقنية لتوجيه وإعادة تشكيل الطبيعة والتي من خلالها تبرز قيمته وقدراته الإبداعية. بالنسبة للفيلسوف فإن إخضاع وتطويع الإنسان للطبيعة هو أسوأ استلاب وأقبح عبودية.

وما دام كل شيء مصنّع بأيدي الإنسان فإذن، ليس هناك شيء اسمه طبيعة، وبالتالي فإن الثقافي في نظر الفيلسوف ينبغي أن يكون في شكل مُقَاوِم للطبيعة. هذه الفكرة سوف يجعل منها مبدأ لفكرة أعم وهي الأساس في فلسفته، وتتمثل في اعتبار الإنسان سيد الحياة ما دامت الحياة هي المخبر الأول للطبيعة La vie, est le premier laboratoire de la nature.

إن الفكرة التي توصل إليها داغوني لم تكن من العدم، فقد حاول أن يوضح لنا وظيفة الفلسفة اليوم، وذلك من خلال رفض فكرة أن الفلسفة حبيسة التاريخ، بل أنها تتطور بتطوره، ولذا نجده يرفض مفهوم المرجع ويؤمن بالإبداع. إن الفلسفة في نظر داغوني لا تستطيع أن تتغذى من نفسها، ولكن، عليها أن تدخل مدرسة العلوم، وأن تنفتح على المعارف والآداب الأخرى، فوظيفتها ثورية. لأنها تهتم بالمستقبل، تهتم بما تعده العلوم. وهذا يصدق أكثر على البيولوجيا والطب أين نجد القلق الأكثر، نظرا لطبيعة المشكلات التي تطرحها والتي لا نجد لها ردا إلا من خلال التفكير الفلسفي.

تعتبر التطورات التي شهدتها علوم الحياة والعلوم الطبية، هي في نظر داغوني سببا في إحياء الفلسفة، بحيث أصبح لها دور فعال في المجتمع، مثلها مثل بقية العلوم أي أصبحت قادرة على وضع نظريات أخلاقية ذات طابع تطبيقي (أخلاق عملية)، وكل هذا يدخل ضمن النظرة الجديدة إلى العلاقة بين العلم والفلسفة.

وما دام الطب في نظر داغوني هو أقرب العلوم إلى الفلسفة، فإن منه يمكن للفيلسوف أن يلج إلى مشكلات أنطولوجية، كالمرض والمعاناة المرضية المعيشية وإلى مشكلات أخلاقية تتعلق بالممارسة الطبية، قواعدها وحدودها (البيوإطيقا). ثم

إلى مشكلات اجتماعية ترتبط بالممارسة البيروقراطية للمؤسسات الطبية. انتهى هذا التصور بالفيلسوف إلى تصنيف الطب ضمن العلوم الإنسانية. من كل هذا استطاع داغوني أن يثبت أن للطب ابستمولوجيا خاصة به متميزة عن تلك المتعلقة بالبيولوجيا. إنها صورة جديدة للعلاقة بين الفلسفة والعلوم خاصة منها الطب والبيولوجيا.

إن ارتباط الفلسفة بالطب والبيولوجيا يمكن رده بشكل عام، إلى الاهتمام المشترك بموضوع الحياة والكائن الحي عموما، وهذا الأخير في نظر داغوني ينبغي أن يكون من اهتمامات الفيلسوف. فهو يشكل وحدة كلية مستقلة غير قابلة للقسمة، إلى جانب ذلك، فهو مادي (هيولي)، مادة قادرة على امتصاص في الوقت نفسه الزمان والمكان. أي قادرة على الإفلات من الحدود الزمكانية هو كائن في آخر المطاف، قادر على إعادة خلق كائن حي أو الحياة، وذلك بتوظيف مختلف التقنيات العلمية البيولوجية والطبية، فهو يركب المواد ويضيف أخرى لم تكن موجودة من قبل. إن التقنية تمكن الإنسان من تصحيح الأخطاء التي ترتكبها الطبيعة من تشويه ونقص، كما تمكنه من التدخل في الحياة وتوجيهها.

تستند فلسفة داغوني إلى الاعتقاد بأن الإنسان سيد الحياة، ويمكن أن يكون هو الضحية. بهذا الشكل يدعو، إلى التوجيه العقلاني للتقنيات الطبية حتى ينقص من درجة التشاؤم والمعارضة لها. فإذا كان القليل من التقنية له تأثيرات سلبية فإن الكثير منها يسمح بمحاربتها.

وبهذا يرفض أن تكون البيوإطيقا عائقا في وجه التطور التقني الطبي والبيولوجي. من خلال وضع تصور جديد واقعي لها، بعيد عن الاعتبارات الدينية أو العرقية. كل هذا يجعل من الفيلسوف داغوني، فيلسوف أخلاقي لكن ليس بالمفهوم الكلاسيكي، وإنما أخلاق عملية مرتبة بالواقع ومسايرة لواقع التقدم العلمي بصورة كبيرة وهو ما يعطيها قيمة إضافية أو بعدا آخر في توجهها المستقبلي صوب إثارة السؤال الفلسفي الأخلاقي إزاء ما تفرزه حقائق علوم الحياة والطب بشكل رئيسي.

إن ربط الفلسفة بالعلوم أضحى من الأمور التي ينبغي السعي إلى تحقيقها خاصة في وقتنا الحالي، لأن التطور السريع، الذي تشهده العلوم اليوم بحاجة إلى

ضابط، وعلى الفلسفة أن تعنى بهذا الدور، يقول داغوني: "إننا نعتقد بالفعل، أن في استطاعة الفيلسوف بل ينبغي عليه أن يأخذ هذا الدور. حتى يمزق هذه الـــذرائع، ويعيد النظر في نتائج هذه التطبيقات." وعليه فإن التفكير في دمج هــذه المباحــث الجديدة في برامج التعليم خاصة العالي منه (الجامعي) أصبح من الضروري بما كان، وهذا ينطبق على معاهد الطب والبيولوجيا لما لها من أهمية في حياة الفرد والجماعة.

يورغن هابرماس

(...-1929)

يورغن هابرماسJurgen Habermas

(1929-...)

الناصر عبد اللاوي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

تونس

مقدمة:

تكمن أهمية فلسفة هابرماس في رسم ملامح جديدة في تعامله مع هذا العصر. حيث حرص على ضبط مدونة فلسفية ترسخ فلسفة تواصلية وتحقيق إيتيقا التفاهم وذلك في إطار ما يسمى بالنقاش العمومي باعتباره سندا أساسيا في بناء الفلسفية المعاصرة. إنّ هذا التوصيف الفلسفي يستدعي منا وجوبا أن نتساءل عن نشأة الفيلسوف الألماني هابرماس وتجربته الفكرية ويعد أحد رواد الفكر الفلسفي **وهو** ألماني النسب تواصلي النزعة. ولد في (18-06-1929) بمدينة **دسلدورف وقد** تربى في أسرة بروتستانتية، درس في جامعات جوتنجين (1949- 1950) وتحصل على درجة الدكتورا في الفلسفة من جامعة بون سنة 1954 وأطروحته تحت عنوان "المطلق والتاريخ؛ حول التناقض في فكر شلينغ "يعتبر من أهم الفلاسفة في عالمنا المعاصر.[1] واهتم أساسا بالفلسفة السياسية ومقاربات علم الإجتماع وكل الشأن

1 أصبح أستاذاً في جامعة سنة ب1961بيورق. واقترح كأستاذ (بدون كرسي) للفلسفة في جامعة هيديلبيرج وتولي كرسي هوركهايمر في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع. وقد تسلم بعد ذلك منصب مدير معهد ماكس بلانك Max Planck Institute في فرانكفورت ومديراً لمعهد البحث الاجتماعي وصولا إلى سنة تقاعد من فرانكفورت في العام 1993. وهو ناشط على الساحة الفكرية ومن بين المقاربات التي طرحها الدفاع عن الدور العام للدين في السياق العلماني. وقد تخرج على يديه من أكبر منظري الفكر الفلسفي وعلوم الإنسانيات المعاصرة ونخص بالذكر المنظر الاجتماعي يوهان ارناسون وعالم الاجتماع السياسي كلوس اوفّ، منظّر التطور الاجتماعي كلاوس إيدير وهانس جوناس، توماس مكارثي، جيرمي والفيلسوف اكسل هونيث المدير الحالي لمعهد البحث الاجتماعي.

العمومي تفعيلا ونقاشا وهو ينتمي لجماهة علمية وأحد منظريها وهي مدرسة فرانكفورت النقدية وهو غزير الكتابة[1] في قضايا فلسفية وسياسية راهنة ومن بين ما عرف به هي نظرية الفعل التواصلي.

وقد فاقت شهرته كل حدود العالم. فهذه الشهرة جعلته معروفا أكثر من الرعيل الأول من ممثلي النظرية النقدية الاجتماعية الذين أسسوا مدرسة فرانكفورت

ومن بين روادها هوركهيمر، أدورنو، ماركوزه، إريك فروم. ولكن رغم ما نعرف على هؤلاء الفلاسفة غير أن هابرماس هو الفيلسوف الوحيد الذي اكتسح صيته المشهد السياسي والثقافي في ألمانيا والإتحاد الأوروبي بإعتباره "فيلسوف الجمهورية الألمانية الجديدة" على حد عبارة وزير الخارجية الألماني يوشكا فيشر، وهو الذي عاشر كل مفكري الغرب المعاصرين وفتح نقاش جدي معهم وضدهم

قد سمي هابرماس الوريث الشرعي لكانط ومدرسة فرانكفورت وهو الذي دافع عن الحداثة باعتبارها مشروعا لم يكتمل بعد. مما جعله ينقد القائلين بتجاوز الفكر الحداثي أو ما يطلق عليهم فلاسفة ما بعد الحداثة ومن بينهم نتشه وكل تلامذته دولوز في الاختلاف وفوكو في الأركيولوجيا وداريدا في التفكيك. وقد تجاوز هابرماس النزعة التشاؤمية التي طبعت مشاغل مفكري مدرسة فرانكفورت وروادها الأولين.

---

1 التحولات البنيوية للأوضاع الاجتماعية (1962) النظرية والممارسة (1963) منطق العلوم الاجتماعية (1967)
نحو مجتمع عقلاني (1967) التكنولوجيا والعلم كايديولوجية (1968) المعرفة والمصالح البشرية (1968) "الهوية الاجتماعية"(1974) التواصل وتطور المجتمع (1976) براجماتيات التفاعل الاجتماعي (1976) نظرية الفعل التواصلي (1981) الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي (1983) لمحات فلسفية – سياسية (1983) الخطاب الفلسفي للحداثة (1985) المحافظيّة الجديدة (1985) تفكير ما بعد الميتافيزيقا (1988) النظرية والممارسة (1991) بين الحقائق والمعايير: مساهمات لنظرية جدل القانون والديمقراطية (1992) براغماتيات التواصل (1992) تضمين الآخرين (1996) جمهورية برلين (1997)، مجموعة مقابلات مع هابرماس) العقلانية والدين (1998) الحقيقة والتبرير (1998) مستقبل الطبيعة البشرية (2003) أوروبا القديمة، أوروبا الجديدة، قلب أوروبا (2005) الغرب المنقسم (2006) جدل العلمانية (2007)

منهجه وتوجهه الفكري:

وإذا كان هابرماس من منظري التوجه النقدي فإنه حرص على تجاوز النمطية السائدة في عصره حيث إستبدل النقد الذاتي في صيغته الكانطية وعوضه بإعادة البناء لمسائل اللغة والهوية وعموما مايسمى "البنى المعيارية" وهي مقاربة استمدها من قلب النموذج الماركسي حيث أعاد تفعيل البنية الإيتيقة باعتبارها طاقة لم تستنفذ بعد. يعتبر المنهج الذي سلكه في كل أعماله بناء ونسق يجد حضوره فيما يسميه"الممارسة والنظرية". ومع كل ذلك فهو عقلاني النزعة وقد رسخ الفكر الإيتيقي قصد إعادة منزلة العقل التنويري لحراك الفكري وحيويته، وقد تراوحت توجهاته الفلسفية بين الأخلاق والقانون مرورا بملابسات الحداثة وتفعيل وجاهة العقل التواصلي في إطار تجاوزي لكل مقوّمات العقل التقني الذي رسم مشهد الفكر المعاصر مدافعا عن سؤال المعنى وخطاب الإيتيقا في ظل تأويل يرسخ الأفق المعياري. ونظرا لأهمية هابرماس في النقاش العمومي فإنه قام بمناقشة مفكرين آتين من آفاق مختلفة، حيث حاور فيدغنشتاين وأوستين وهار وتولمين، بما يخص التنظير في موضوع اللغة الإيتيقية. ومع لوزنرن وشويمير بما يخص النظرية الذاتية في أفق مفتوح. وهو ما يبرر الصفة التحليلية لمؤلفاته التي تجعل أحيانا قراءة أعماله صعبة على القارئ البعيد عن افتراضات هذه الحوارات والمقدمات النظرية الضمنية. ولكن ماهي طبيعة النص الهابرماسي داخل السياق التاريخي الذي أنتهجه؟

إن وجاهة البحث تستدعي منا، اختبار عمل الفيلسوف حول مسألة الأخلاق المعيارية والملابسات والرهانات التي حدت بالفيلسوف أن يتخذ الهوية أفقا يطرح فيها فكره المعاصر. ولعل الكتاب "**بعد ماركس**[1]"وكتاب **ما بعد الدولة –الأمة**[2] اللذان تقصى فيهما الفيلسوف مسائل ايتيقية راهنة تعنى بالهوية والمواطنة. وهذا من شأنه أن يغير الخطاب السياسي إزاء المقاربات الفلسفية التي يسعى فيها لفك التخوم الضيّقة لفهم النزعة"الوطنية" المشروطة بحدود إقليمية. ولكن السؤال الذي يطرح في هذا الغرض ماهي رهانات التوجه الإيتيقي في تحقيق العقلانية التواصلية؟

---

1 Habermas, *Après Marx*. Paris: Libairie Arthème Fayard, 1985. Jürgen

2 Habermas Jürgen (2000), ***Après l'Etat-nation;*** *Trad. Rainer Rochlitz* Paris, Fayard.

يراهن هابرماس في النقاش (المسائل المعيارية) عن إخراج النص من دائرة السردية التاريخية إلى منعرج إشكالي يسمح بتوظيف ميتدولوجيا تركيبية قصد إعادة بناء الخطاب الفلسفي في رهاناته بما تسمح به مقتضيات العصر. وهو ما يجعل القارئ محاطا بمرجعيات كثيفة تفقده الخيط الناظم لمتابعة أفكاره. وهنا تبرز الخاصية المميزة لهابرماس الذي يعيد بناء أفكاره على الدوام. ويحرص على نقدها من الداخل. وقد حاولنا من خلال هذا الوضع الابستيمولوجي كشف منطق العلاقة بين الايتيقا والهوية ضمن الفضاء الفلسفي الذي فكر وفقه هابرماس. حيث رصد رؤية جامعة على تفكيره في المسألة التي نعالجها.

ويمكن التنصيص على فلسفته ضمن المسارات الفكرية التالية:

المرحلة الأولى من فكره: يؤكد فيها على تجاوز براديغم الوعي. وهو التوجه الذي يرسخ العلاقة بين اللغة والفعل باعتبارها تماثل بين الذات والموضوع. وهو تجاوز لكل موقف تجريبي.

المرحلة الثانية: تناول حصيلة الفكر في صورتي، الفعل الاستراتيجي وفعل التواصل الأول ترسخ الفعل الغائي العقلاني، في حين أن الثانية تكشف عن فعل التواصل الذي يبلغ بنا مقاصد الفهم.

ويوزع نمط الفكر التواصلي في هيئات ثلاث:

أولاً، أن العقلانية لا تأتي من السماء وإنما هي وليدة اللغة ذاتها، إن هذه العقلانية تكشف عن نسق إجتماعي ديمقراطي لا يقصي أحد من عملية المشاركة.

ثانياً، التأكيد على أخلاقيات النقاش التي ترسخ قيم الأخلاق الكلية التي تتوجه وجوبا إلى تحليل مضمون المعايير وكشف نمط التواصل عبر نقاش حر عقلاني.

وهو ما يوضح الإخراج الإشكالي الذي نزل فيه هابرماس مسألة الهوية خاصة، والإيتيقا من جهة تفعيلها داخل **براديغم اللغة** بدلا من **براديغم الوعي** التي اشترطت النظرية الوطنية الدستورية المستمرة من خلال قدرة التواصل الذي يستخرج من تبادل الآراء بين مواطنين متساويين[1].

تكون اللغة شرطا أساسيا في تفعيل الخطاب التواصلي. يسعى لتأكيد إعادة البناء لا من جهة "البنية الاقتصادية" ولكن من جهة البنى المعيارية يستند للغة بما هي

1 الناصر عبداللاوي، الهوية والتواصلية، الفارابي، بيروت 2012. ص 11.

المعين الذي يخرج دائرة الخطاب الفلسفي من (البنى التحتية) لصيغة بنائية وتأويلية. ولكن يظل الخيط الرابط بين كانط وماركس وفق رؤية هابرماس هو النقد الـــذي حمله داخل المنعرج اللغوي. ولهذا يبتكر هابرماس حيلة العقل في أفـــق تواصـــلي مشروط بأخلاقيات النقاش.

تعتبر مسألة التفكير الفلسفي لدى هابرماس من حيث هي شكل افتراضـــي خاضع لبنى تداولية. قد استطاعت أن تضمن المقاربات المتنوعة في تاريخ تكوينـــها الخاص تمتينا لمسار فكري حركي وحيوي. ولكن نظرا لاتساع المقاصد الفلســـفية التي يشتغل عليها هابرماس سأحاول ربط المسألة الإيتيقية بالهوية باعتبارهما يفتحان لنا الحدث الفلسفي ورهاناته. إن هابرماس يستند لكانط في مستوى التأكيد علـــى المستوى الترانسندنتالي للأخلاق ولكنه لا ينـــزلها في سياق ميتـــافيزيقي العمليـــة حيث يرد هابرماس هذا الاعتبار"[1] لايتيقا صورية ذات طـــابع كـــانطي مقابـــل الاختزال المادي للأخلاق في التاريخ الذي يمكن أن نجده عند مـــاركس"[2]. فهـــذا التراوح بين الشكل الصوري والمادي يجسد بحق فكرة هابرماس التي رســـخها في كتابه العلاقة الدائرة بين النظرية والممارسة. وإذا كان هابرمـــاس قـــد وازن بـــين النظرية والممارسة في رفع السؤال الحداثي لافق النقاش العمومي. فمـــا هـــي إذن رؤيته للقانون داخل الفضاء الأخلاقي؟

إذا ما انطلقنا من قراءة "مجارن ملكفيك" الذي يعتبر أنّ الـــنمط الاتصـــالي لهابرماس على ضوء أعماله في العلم القانوني مبررا أهمية التواصل في تفكيره. ويعتبر أنّ هابرماس عرف أكثر من أي آخر الإمساك بالنواحي المهمة في العلم القـــانوني وأن نمطه يمكن أن يساعدنا في التفكر في صيرورة التبرير والتقيـــيم المـــلازم لكـــل منظومة قانونية[3].

---

1 مجارن ملكفيك، **نصوص في فلسفة القانون**، تعريب جورج سعد، دار النحوى، الجمعية اللسانية لفلسفة القانون، الطبعة 2005 ص 189.

2 هابرماس (يورغن)، **بعد ماركس**، الفصل الأول (المادية التاريخية وتطور البنى المعيارية)، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، سورية اللاذقية، ص 12.

3 مجارن ملكفيك، **نصوص في فلسفة القانون**، المرجع السابق، ص 190

"أن فكر هابرماس معروف في أمريكا الشمالية وأوروبا، وريث لمدرســـة فرانكفـــورت (مساعد أدرنو). كان متأثرا بالماركسية الهيغليـــة والفرويديـــة وبالفلســـفة التحليليـــة وبالسوسيولوجيا والتفكير الايتيقي."م. ن. ص 90.

يتضح لنا من هذا التأويل أهمية هابرماس في إخراجه لمشكل القانون من جهة اعتباره المشكل الحقيقي لنمط التواصل الذي يترجمه في فعل الخطاب. وهـذا مـا يعطي شرعية حقوقية لفلسفته. نلاحظ أن هابرماس يتقصى أثر هذا المشكل لـيس من ناحية عرضية وإنما من جهة تحقيق المقاصد الكبرى لفلسفته الإيتيقية كرهـان فلسفي. بل يذهب "ملكفيك" اكثر من ذلك حينما يؤكد أن هابرماس يريـد أن يبني مشروعا علميا يسمى العلم القانوني، بما تسمح به هذه الإسمية من نظرية تستند لفرضيات وقواعد تحكم الظاهرة الحقوقية. فكيف فعّل هابرماس الخطاب الفلسفي مسألة الأخلاق والقانون في النقاش العمومي؟

يحرص فيها هابرماس لإثبات أن الأخلاق تتوافق والمعايير القانونيـة في ظـل رؤية كونية تسمح بفهم رؤى العالم في إطار النقاش الحقيقي في عالمنـا المعاصـر. وأولى مسلمات هذا الإثبات إنشاء موقفا صريحا من الوعي الأخلاقي بحجة لا يتعلم هذا العقل الحديث التعرف إلى نفسه إلا إذا أوضح موقفه من الـوعي الأخلاقـي المعاصر. والتأكيد على الطابع المعياري للقانون الذي صار تأمليا. وثانيها، أن نجعل من مسألة الأخلاق معضلة تستجيب لنمط فكرنا الفلسفي ترسيخا لمعاني كونيـة تتحلى بالصدق في القول والإنجاز. هذا النمط من التفكير الفلسفي الذي اختـبره هابرماس في مسيرته الفكرية واعتباره فيلسوفا يدافع عن الحداثة[1] من جهة أنها تمثل مادة فلسفية مازالت في حاجة إلى بحث وتقصي. يشترط هابرمـاس في العمليـة الحوارية مسألة الفهم كإمكانية للتواصل هو في حد ذاته ينبئ عن نـزعة نقديـة ثاقبة لكل مستجدات التحول في عالمنا المعاصر الذي يمثل حلقة مفتوحة على العالم. وقد عاين بروتر Bruter Michael العراقيل التي أفضت لأزمة المواطنة الأوروبيـة وفق قوله "لكن عوض أن نختصر العراقيل التي تهدد الهوية الأوروبية باعتبارها تتوافق مع النماذج المعتادة للأعمال الراهنة، وبـالطرق المتنوعـة في نطـاق القوميـات المخصصة لكل منها."[2] ونحن ندرك أن هابرماس هو ذلك الفيلسوف الذي يدعوا للوحدة الأوروبية في بناء العقل التواصلي.

---

1 هابرماس (يورغن)، ***القول الفلسفي للحداثة***، ترجمة، الجيوشي، دمشق، سوريا، 1995.

2 *Bruter Michael (2004), «On what citizens mean by feeling ''European'': perceptions of news, symbols, and borderless-ness». Journal of Ethnic and Migration Studies, 30 (1), p. 21-39.*

يدافع هابرماس عن مشروعه الفلسفي الذي يظل مرتبطا بالمقاصد العامة في سياق تاريخي بعينه وتحديدا الاتحاد الأوروبي الذي يكون مقتدر على الضمان الديمقراطي وتحقيق السلام العالمي في ظل دستور كوني. وهو ما يسهم في ترسيخ مواطنة إنسانية تكون السمة المميزة في مشروعه الايتيقي والفعل التواصلي. وهي من بين أحد المعاني التي يستدل على حسن استخدام العقل بشكل منفتح ومتنوع ومختلف وفق ما يقتضيه التوظيف المحكم للنقد. وفي المقابل يجتنب صفات الانغلاق التي رسخها الاستعمال الأداتي للعقل. وهو ما أفضى ضرورة إلى سيادة النسق الكلياني وما عبر عنه بأزمة الحضارة الغربية. وذلك فيما يخص شغفه بمصير وحدة أوروبا "تقرر انطلاقا من دستور وطني يسنّ الحقوق الذاتية في إطار اتحاد أوروبي مدركا للتركيب السياسي من منطلق الحقوق والواجبات لمواطنين متكافلين."[1].

يهتم بتفعيل العقل التواصلي من حيث هو المدار الأساسي الذي تخرج من مقاصده جدلية الأخلاق والقانون بموجب الدستور الوطني. ونحن في متابعتنا لحركة فكر هابرماس نجد أنفسنا نفكر معه من خلال متابعتنا لهذا الأفق الحيوي لفلسفة معاصرة تراهن على مقاربات متداخلة ومركبة. ولكن الذي يخصنا يتجسد في المسائل الأخلاقية المحملة على المقاصد الحقوقية. حيث تستمد وجاهة خطابها من الفهم الذي يسمح بترجمة الراهن في أفق سياسي وحقوقي في الآن نفسه "أعضاء المجمع السياسي المنظم حول تفكير منطقي وطني دستوري وقع إعادة فهمه في إطار "ذوات حقوقية" أستند إليها قبل كل ديمقراطية عالمية لحقوق الإنسان."[2]

إن الرهان هو أن هابرماس لم يعد نمطيا في إخراج فن المساءلة وإنما هو براغماتيا ونفعيا. حيث يحرص على إعادة بناء المسائل الأخلاقية من خلال "الطابع الوضعي" المنبثق من إيتيقا تواصلية.

إنّنا نصطدم حيال هذا الأفق بأزمة حادة في الفكر الهابرماسي فيما يخص النمط التحليلي لهذا البحث. وتعود المقاصد الأولى للأزمة في أنه بقي سجين المقاربة الكانطية من جهة ترسيخ المعضلة عينها وأعني الأخلاق والقانون. وهذا ما

---

1 *Bruter Michael (2004), «On what citizens mean by feeling ''European'' Op.Cit, p. 21.*

2 *Habermas Jürgen (1997), Droit et Démocratie. Entre faits et normes. Paris, Gallimard, p. 139-140*

يطرح لنا وجاهة فعلية في الاختيار وطرافة مضعفة في فك ملابسات المشكل. في ظل هذا الفهم يحاول هابرماس تحويل وجهة استعمال "المفهوم" من بوتقة الخطاب الميتافيزيقي لمستوى أكثر انفتاحا وأعني التوظيف البراغماتي ذا المنحى الوضعي في دائرة بينذاتية. هذا الطرح التحليلي والبديل النقدي يظل مرتبطا بفرضيات عمل نسعى من خلالها لكشف اللحظات الأساسية لمنطق بحثنا بما يسمح به بناء البحث وفق رؤية تأليفية.

إذا كان التوجه الفلسفي يسمح بتفعيل الخطاب الأخلاقي والسياسي في صيغة قانونية تراهن على ايتيقا حوار ترسم ملامح جديدة لجغرافية العقل التواصلي. فإن هذا الرهان الفلسفي جعل هابرماس يدخل في حوار جدي وحقيقي مع أصحاب القرار السياسي ومنظري الأخلاق الليبرالي وعلم الوراثة الجيني. وأن تفعيل الخطاب الإيتيقي يجسده في اعتراضه على بعض المواقف المتسرعة حيال الفضاء السياسي ومن بين ذلك، أطروحة فوكو ياما التي يدافع فيها عن ليبرالية جديدة تكرس قوى الهيمنة الرأسمالية من جهة أولى، وناقدا تصوره للوعي الطبقي الذي تم فيه نقد التصور الاقتصادي في صيغته الماركسية والدفاع عن الديمقراطية الليبرالية التي يعتبرها "نهاية التاريخ" حسب التعبير الهيغلي.[1] من جهة ثانية. والراسخ لدى هابرماس أن التوجه السياسي للإتحاد الأوروبي يهدف لتحقيق قيم أخلاقية مشتركة بين أعضائه بمقتضى شرعية حقوق الإنسان ومبادئ العدالة السياسية.

إن هذا الأمر استوجب رهانا فلسفيا يتمثل في تفعيل دور التفكير الفلسفي في إنتاج معقولية نقدية تحررية تقوم على إعادة بناء لمقتضيات العقل. وقد تحددت مجالات اهتمامه في "ايتيقا النقاش" في فضاء عمومي، مرتفعا عن الخطاب الميتافيزيقي الذي يجد مقاصده في الكلية العملية للأخلاق. ويبقى المبتغى الأساسي لهابرماس يتمثل في رسم أفق جديد لقيم كلية للتواصل مثل الوضوح والجدية والصدق. وهي قيم كلية مشتركة، تجد مجالها التفاعلي في العلاقات البينذاتية. والمقصد الأساسي في مدونة هابرماس تتمثل في تحديد ايتيقا تقوم على التسليم بأن

---

1 فوكو ياما (فرانسيس)، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، مركز الإنماء القومي، الإشراف والمراجعة والتقديم مطاع صفدي، فريق الترجمة، د، فؤاد شاهين، د، جميل قاسم، رضا الشايبي، بيروت، 1993 ص 115.

المشاركين في نقاش ما بإمكانهم أن يشاركوا من حيث هم مواطنين أحرار في البحث عن الحقيقة بما "يكفل قوة الحجة الأفضل لها بموجب حق التعبير عن ذاتها".

إن الإيتيقا كمشكل تعبر عن مقام انفتاح قيم المشتركين وفق بنى معيارية، تأخذ في نطاق تشكلها الأبعاد الرمزية وحركية الأزمنة والحراك الاجتماعي في ظل التواصل الإنساني وفق ما اقتضته "إعادة بناء الافتراضات الأولية الكليّة للمعايير والقيم"[1]. وهذا ما يكشف لنا البعد الكوني الذي يقر بانفتاح الهويات على بعضها للإثراء الثقافي والاصطلاحي.

يعد ترسيخ قيم الاخلاق من جهة التفكر فيها على نحو أكثر تعيينا لملابساته والقضايا العالقة في ما لم يقع تبريره في فكر هابرماس تناسيا أم عنوة بمفترضات بديلة ترسخ لدينا الإضافة بمستطاع الاقتدار. إن تقصّي مقاصد فلسفتة التي نروم التفكير فيها بمقتضيات الرهانات الحقوقية والإيتيقية تفعيلا لهذا الذي نشير إليه بالراهن من جهة. وترسيخ "النحن الذي بحوزتنا" لا من جهة تراثية أو مدنية فحسب. وإنما من جهة قاسم إنساني يظل مفتوحا على الوقائع والممكنات.

إذ يؤكّد أن النقد في غضون القصور الوضعي وفي إيديولوجيا تحمي العلم من التأمل الذاتي، حالما تطرح إجمالا مسألة عقلنة السيطرة البعيدة المدى. ويأخذ هابرماس نموذج الولايات المتحدة الأمريكية مبرزا دور الدولة في توجيه العلم متوخية في ذلك الخيار السياسي. إذ يقول في كتابه **العلم والتقنية كايديولوجيا**: "الدولة التي تقدم إضفاء العلم على البراكسيس السياسي بأوسع مدى، إذ يدرك المرء كيف تطرح مثل المهمات الهرمنوطيقية في الجدال بين العلماء والسياسي. وكيف تحل هذه المهمات دون أن تكون تحت سيطرة الوعي كما هي"[2]. وهو بذلك يستعيد مفهوم الهوية في مقاربة ابستيمولوجية تترجم البعد الاستراتيجي في الفكر الإنساني بكل متطلباته ومستلزماته الفكرية والسياسية والاتيقية. يحاول هابرماس بذلك دفع الخطاب الإنساني وتنشيطه في ظل المفارقات التي أحكمت علاقة العالمي-العولمي.

Habermas, Après Marx. Traduit de l'allemand par Jean- René Jürgen Ladmiral et Marc B.de Launay (Paris: Libairie Arthème Fayard, 1985). p. 23 1

2 (هابرماس (يورغن)، **العلم والتقنية كايديولوجيا**"، ترجمة، حسن صقر، منشورات الجمل، كلونيا-المانيا، الطبعة الاولى 2003.(ص 121-122).

يحاول هابرماس تطوير فكره من خلال راهن التحولات الفكرية حيث يبحث في مستوى آخر يستعيد وفقه إحداثية جديدة تسمى **مافوق وطني**. إن هذا الإنزياح من مفهوم "الوطن" إلى "مافوق وطني" يكشف عن دينامية فكرية في فهم ملابسات العصر. يتخذ هابرماس الحوار مقاما للتواصل الإنساني يهدف بالأساس إلى خلق نسيج هوية جماعية تفعل خطابا مفتوحا بغرض إدماج "كل المواطنين من أية أصول"[1] في عالم سيطر فيه العقل الأداتي على كل مكتسبات المعنى. هذا الطرح الهابرماسي يتسم بالتفاؤلية حيث يترك الحوار مفتوحا بين جميع المشتركين في الفضاء العمومي. ولكن يتناسى الخصوصية التي تحكم كل مجموعة تريد الإنخراط. وهو يتجاهل في الأن نفسه المفارقة التي تحكم الدول الغنية والأخرى الفقيرة.

هذا في الحقيقة ما أضفى على عالمنا الراهن بعدا تراجيديا يترجم في إطار ضياع العقل العلمي في التقنية مما جعل الخطاب الأداتي يغوص في أغوار بوتقة مغلقة ودوغمائية مكبلة بالمصادرات العلمية "العلم لا يفكر"[2]. بما أنه يخضع تحت مسلّمات بديهية يتخذها منطلقا لقضاياه المنطقية والرياضية. حيث يغيب المعنى وتتلاشى الهوية الإنسانية في ظل هيمنة تكنولوجية تحكم عصرنا. وضمن هذا التوجه الخطير للعقلانية العلمية التي سيطرت عليها الأسواق المالية وأحدثت هوّة بين الدول الغنية والفقيرة "لقد أدى ضغط سياسة اقتصاد السوق في عديد البلدان الأوروبية على إيجاد حلقة مفرغة، فقر متنامي، نسق حماية اجتماعية ضعيفة ومساهمات جبائية في تراجع"[3]. إن كل هذه المقتضيات الفكرية وملابسات الهوية جعلتنا نتقصى مسألة الهوية من حيث هي موضوع البحث الذي نروم اقتحامه في الفلسفة المعاصرة وذلك بالكشف عن دوافعه وصعوباته ورهاناته.

إن صعوبات مسألة الإيتيقي نابعة أساسا من النص الهابرماسي الذي ينتمي إلى جنس من الكتابة التركيبية، إذ تتعدد منابع المعرفة من اختصاصات متعددة، إضافة

---

1 *Habermas Jürgen (2000), **Après l'Etat-nation**. Op.Cit. p. 66.*

2 *Heidegger; Essais et conférence; que veut dire « pensés» paris 1985; p. 177.*

3 *Habermas Jürgen (2000), **Après l'Etat-nation**; Trad. Rainer Rochlitz Paris, Fayard; p. 134.*

إلى تنوع اللسان الذي دوّن به متون النص الفلسفي. فهي عبارة عن وحـدة تأليفية تتسع للعديد من المفكرين والفلاسفة والمذاهب والخطابات الفلسفية والسياسية والإيتيقية في إطار مناظرات تسمح بدفع الخطاب إلى أقصاه، في مستوى المنهج والفكر معا، فهو يتجاوز تلك الكتابة النسقية المنغلقة على بعد واحد من التفكير الفلسفي.

يعتبر التفكير الهابرماسي حركيا لأنه منشغل بحركة الفكر في عصره وواعيا بمختلف مقتضياته الفلسفية والثقافية والاجتماعية والسياسية. تعد فلسفته التركيبية وليدة ذالك الإرث الغربي التي تتقاطع فيه الأنوار والحداثة وما تحمله من معاني تهدف لإثراء المكتسبات الإنسانية مثل منزلة "العقل" والحرية والتاريخ والنقد، إضافة إلى المنهج النقدي الذي اكتسبه من اشتغاله على النصوص الكانطية من جهة امتحانه التمايز بين **الاستعمال الخاص والاستعمال العمومي**. ونستحضر في إخراج هذا التأويل السؤال الكانطي الشهير"ماهو عصر الأنوار؟"[1]. قد ترسخ الفكر النقدي لديه من خلال مدرسة فرانكفورت التي يعد أحد روادها. ووعيه التام بإعادة بناء المكاسب الماركسية على ضوء ما تحقق له من مناهج ألسنية ودراسات ميدانية تجد ثوابتها في العلوم الاجتماعية والنفسية واستشكالها في بنى معيارية "تتيح العلوم الحديثة تفسيرات نمولوجية وبرهانات عملية، بفضل نظريات وبناءات قابلة دوما للمراجعة ويمكن مراقبتها بواسطة التجربة"[2].

يقترب هابرماس في هذا التوجه من هوركهايمر وبالتحديد التوجه النظري والنقدي لمدرسة فرانكفورت والتي تعد "غايتها القصوى اشتغالها على القراءة التأويلية لمصير البشر باعتبارهم أفراد في المجتمع وعلى الفلسفة (النقدية) أن تنكب أولا وأساسا على الظواهر التي لا يمكن فهمها إلا في العلاقة بالحياة الاجتماعية للبشر. وعلى الدولة والقانون والاقتصاد والدين. وبإيجاز تهتم بالشروط العامة المادية والروحية للثقافة الإنسانية جمعاء"[3].

---

1 كانط، **ماهو عصر التنوير**، تعريب يوسف الصديق، ورد في ***المجلة التونسية للدراسات الفلسفية***، كانط والحداثة، مطبعة تونس، قرطاج، العدد 39/38، سنة 2004- 2005، ص 10-11.

2 يورغن هابرماس، **بعد ماركس**، ترجمة محمد ميلاد، ص 30.

3 *Horkheimer.(M); La théorie critique hier et aujourd'hui in Théorie et critique (essais) traduits de L'allemand par le groupe de traduction du collège de philosophie; Payot; Paris; 1978; p. 67*

إنّ ما يشرع لهابرماس إخراج مسألة الهوية إشكاليا من **البنى المعيارية** الـتي تم الصمت عنها في المقاربات المادية للتفكير الماركسي. وهو يحاول إعادة النظـر في النصوص الماركسية وفق ما تقتضيه المراجعة والنقد من جهـة تنشـيط الخطـاب الفلسفي في المجال الإيتيقي بدل مقاربات الإقتصاد السياسي. إن ما دفعه بكل جدية لتناول إحداثية **التواصل** كأفق جديد يجد حضوره الفعّال في التطور الإجتمـاعي مساهمته التي تكمن في افتراضه "الفعل التواصلي مقاما منهجيا غير مسبوق لإعـادة بناء التطور الإجتماعي بوصفه لم يعد مجرد مفعول لعلاقات الإنتاج، بـل صـار يتشكل ويعمل وفقا لمعايير معيارية"[1]. لذلك وجد هابرماس نفسه، مثلما أشار هو نفسه إلى ذلك، مضطرا إلى رفع الا لتباس الذي ينطوي عليه مفهوم التفكير الـذي ورثه من المثالية الألمانية.

وهكذا ينبغي علينا أن نميز هذا التفكير الذاتي باعتباره نقدا ركـز عليـه في مرحلة أولى، وقد وجه بحثه في مرحلة متأخرة إلى منعرج آخر يسميه إعـادة بنـاء عقلية التي تظل مشروطة بهذا الافتراض الكوني "قد نجحنا في إعادة بناء المسـبقات الكونية للتواصل وطرق تبرير المعايير والقيم التي تنطلق من التفاهم الموجه بواسـطة اللغة التداول يساهم هابرماس في تطوير إرادة مواطنة قانونية تمنح حـق التشـريع الذاتي على مستوى السياسي والقيم مؤكدا بذلك على أهمية الـروابط الإيتيقيـة والمعايير الحقوقية" إنها تلك الايتيقا التي تخص مواطنين ملتزمين بتحديـد قـرارات مشتركة ومعقولة[2].

إن هابرماس قد توسع في كتابه نظرية الفعل التواصـلي – The Theory of Communicative Action عام 1981، في فلسفة اللغة بهـدف توسـيع أسـاس النظرية النقدية وتطويرها، وهو الكتاب الذي أثار جدلاً واسـعاً بـين هابرمـاس وأنصار ما بعد الحداثة، واتهم بسببه بالشعوبية. ففى هذا الكتاب يدعو هابرمـاس إلى ضرورة التحرر من "فلسفة الوعي" التي ترى العلاقة بين الفعل واللغة، كالعلاقة بين "الذات" و"الموضوع"، وهو ما يجعلنا أسري للعقل الأداتي.

---

1 المرجع نفسه، ص 100.

2 *Habermas, (j), l'espace public, «la présente étude a pour tache d'analyser le modèle de l'espace public bourgeois.» p. 43*

تناول هابرماس هذا الإشكال في حواره المتواصل مع الجمعياتيين الذين يتمسكون بالتصور الأرسطي القديم القائل بأولوية مبدأ الخير على العدل، والفضائل على الحقوق، والنظر إلى المجتمع من حيث هو خير جوهري يولّد إيتيقا مندمجة تستوعب الأفراد داخل النسق الكلي العضوي[1]. ويعتبر هابرماس التواصل مجموعة من الترابطات التي يتفق حولها المشاركون بغية تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة فعالة. ويظهر التواصل، بالنسبة إليه، في شكل الفعل الذي يخرج الوعي من باطنه نحو الانفتاح على الآخر، لذلك أسس نظريته في مجال التواصل على نتائج نظرية أفعال الكلام والألسنية والتداول، وأعطاها تفسيرات اجتماعية وسياسية وقانونية.

إن الفعل التواصلي هو فعل لا أداتي، يرمي إلى الوصول إلى الفهم والتفاهم، وأي تفاهم لا يمكن أن يفرض فرضاً من قبل أي من المشاركين في عملية التواصل. إن روسو هو أول من صاغ نموذج المشروعية الإجرائية. فالعقد الاجتماعي الذي يصادق على القطيعة مع كل حالة طبيعية، يقترح مبدا جديدا: المبدأ الاجتماعي لضبط السلوك، وهو يبيّن الطريقة التي يمكن بها أن تحلّ العدالة محل الغريزة من خلال الأسلوب الذي يختار بها البشر وجودهم.[2] وبات من الضروري، مع تحول العلم والإيديولوجيا إلى أدوات للهيمنة، مساءلة الفضاء العام والتفكير في التواصل من جديد، وذلك من خلال تأسيس نظرية اجتماعية وثقافية في التواصل تسمح بالشروع في تفكير عقلي ونقدي جديد ومستقل لقضايا عصرنا، وهو أمر لا ينهض إلا بواسطة نظرية الفعل التواصلي حسب هابرماس.

يطرح الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، حول التقاطع بين الحق والسياسة والاخلاق رأياً جاء فيه: (إن دولة الحق هي دولة النقاش الحر والمنظم. وهذا النموذج المتعلق بالنقاش الحر، هو الذي يبرر تعددية الأحزاب. فهو يعتبر في المجتمعات الصناعية المتقدمة بمثابة الوسيلة الأكثر ملائمة لتنظيم الصراعات. وحتى يكون هذا النقاش الحر فعالاً، يجب ألا يجهل أحد بأن الخطاب السياسي ليس علماً، بل هو في أفضل الأحوال رأي صائب. وأعتبر بأن الديمقراطية هي النظام الذي

1 *Duckworth, Alasdair MacIntire, After virtue: a study in moral theory London 1987*

2 هابرماس، **بعد ماركس**، الفصل الرابع، مسائل الشرعنة في الدولة الحديثة، المصدر السابق، ص 194.

يمكن فيه لأكبر عدد من المواطنين المشاركة في اتخاذ القرار. فهي إذن بمثابة نظام تضيق فيه المسافة بين الرعية والحاكم. وقد حدد كانط هذه اليوتوبيا، عندما تصور فكرة (سيادة الغايات النهائية) في إطار الالتزام الأخلاقي، أي سيادة نظام يكون فيه كل واحد رعية وحاكماً)[1].

يعدّ الفعل التواصل الإطار النظري والفلسفي لنقد العقل عند هابرماس، القائم على مفهوم تداولي للغة، حيث يماهي ما بين اللغة والعقل، من جهة النظر إلى اللغة بوصفها مبدأ العقل، وتمثل العقل بالفعل أو هي العقل في حالة فعل، لذلك يمكن اعتبار العقل التواصلي عقل لغوي، حيث تشكل اللغة الأساس والمحتوى لكل مجتمع إنساني، وتحقق ذلك بشكل تداولي. إن العقل التواصلي بهذا المعنى هو فعل أساسي لا يمكن اختزاله إلى الفعل الغائي العقلاني الذي ترتبط به "فلسفة الوعي"، ويترتب على إعطاء الفعل التواصلي الأولوية عند هابرماس عدة أمور منها:

إن العقلانية التي يركز عليها هابرماس في حواره مع أنصار ما بعد الحداثة، هي تلك التي تستلزم نسقاً اجتماعياً ديمقراطياً يشمل الجميع ولا يستبعد أحداً، وهدفه بل الهيمنة بل الوصول إلى التفاهم المنبثقة من شروط المعقولية"[2].

إذ ربط هابرماس الهوية من خلال العودة إلى الحداثة كمشروع لم يكتمل بعد، أي برنامج التنوير، منظورا إليه كمفهوم عملي يجد ثراءه في" ايتيقا الحوار التي تنبجس في ثناياها الفكر **المابعد ميتافيزيقي**"[3]. يكون قادرا وفق التصور الهابرماسي على معالجة أزمة المشروعية التي تظل مرتبطة بالمعقولية الأداتية التي سلبت المعنى الذي يمكن اختزاله في الافق الايتيقي الكلي. وهو مايبرر حركة إنتقال المفهوم من الميتافيزيقا التقليدية إلى مسار جديد يعنى بفلسفة التاريخ مما تسمح بإعادة بنية

---

1 *Paul Ricœur, Du texte à l'action، Essais d'Herméneutique II، éditions du Seuil، Novembre 1986, p. 403 et suiv.*

2 *Jürgen Habermas, Après Marx. Traduit de l'allemand par Jean- René Ladmiral et Marc B.de Launay (Paris: Libairie Arthème Fayard, 1985). p. 23.*

3 *Jürgen Habermas, La penséepostmétaphisique, Essais philosophique, Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris, Armand Colin, 1993). pp 35-61.*

جديدة هي براديغم اللغة. وهذا التوجه الفلسفي يستحضره هابرماس في "**العقل التواصلي**"[1].

هذا التصور البراغماتي للحداثة الذي يحاول أن يتجاوز الصيغة التأسيسية لميتافيزيقا الذات (مبدأ الذاتية). ويمكننا أن نبصر الهوية من خلال معنى الواطن الذي يجد فاعليته في دلالة القومية. وهي تتشكل لدى كانط في إطار واقعة التنوير من حيث هي "استعمالا عموميا للعقل"[2]. تتخذ مستويات الهوية عدة استعمالات في البحث الإنساني الذي يحاول هابرماس رصده. ومن بين هذه المقاربة، نقف على الشرط الثقافي للغة. لاسيما أن هابرماس مفكر يهتم بالمناهج السوسيولوجية من جهة متابعته لأبحاث مدرسة فرانكفورت. وذلك قبل أن يمتحن المسائل الايتيقية في المنعرج الألسني، فماهي دلالة الهوية في التناول الثقافي؟

في علاقة الهوية بمقتضى الايتيقي

إن هذا التصور الذي يرصد التراث والأصالة في طابعه الثابت اللامتحول لم يعد في حاجة إلى مثل هذه الاستعمالات المتحجرة التي تتنافى وطبيعة الحراك الاجتماعي الذي يتخذ صيغة الانفتاح كملاذ أخير يفتح من خلاله جسر التواصل مع المجتمعات الأخرى. إن هابرماس يتخذ الهوية المعيارية مقاما ينفتح على كل مسارات التعلم في مقاربة جديدة تعنى بالتعلّمية المعاصرة بكل الوسائط الرمزية واللسانية والشروط الانتروبولوجية. وجميعها يرسخ التفاعل الخلاق لكل النشاط الإنساني. وهذا ما دافع عليه هابرماس في كتابه بعد ماركس معتبرها" أنماط وسيرورات بناء الهوية بواسطة مجموعة من مسارات التعلم والتطور"[3].

ولهذا نرى هابرماس اليوم يتحدث عن مفاهيم جديدة مثل البينثقافي التي تعنى بالتبادل والحوار بين الثقافات المختلفة. وهو يأخذ في الاعتبار الإنتاج المادي

---

1 *Habermas Jürgen, Le discours philosophique de La modernité, Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Paris, Gallimard, 1988) pp 348sqq*

2 *E.Kant.» Reponse à la question qu'est-ce que les Lumiére?» Trad.De Heinz Wismann, in Oeuvres philosophique **II** (Paris, Gallimard/ Biblio.de La Pléiade, 1985) PP. 172sqq.*

3 *Habermas, Après Marx Op.Cit,. p. 25 Jürgen*

والرمزي. وبهذا يتجاوز العلاقات الضيقة مع الشعوب الأخرى دون إقصاء وتهميش. والهوية تعد جمّاعة التجارب الإنسانية". يسعى هابرماس لإعادة بناء الهوية الألمانية وفق التمشي الحقوقي قصد بمجاوزة المسار القومي. وهذا الطرح ينم عن جهد في استبدال الصيغة وإعادة بناءها وتجسيدها"[1].

إن الهوية من حيث انها معضلة فلسفية شائكة امتحنها **أفلاطون** في علاقة التصادم بين الهوية والغيرية. إذ يجب أن نميز بين هوية الواحد وهوية الآخر التي هي هوية المتعارض والقابل للتبادل. وإذا ماعدنا لأفلاطون في محاولته لكشف العلاقة الشائكة بين الهوية والغيرية وخصوصا "لتحديد الواحد من خلال الهوهو"اعترضته معضلة الغيرية ولكن لتجاوز هذا الإحراج الفلسفي الشائك يجب علينا أن نعطي للغير أرضية ايجابية ووجودية".[2]

إذا كان الأخذ بالهوية الكونية كأفق جديد لعالمنا المعاصر يوفر لنا رؤية أكثر لسبر أغوار فكرنا الفلسفي في مقاربة ايتيقية تخلق لنا فضاء للمناقشة يعنى بالإنسانية. فالمواطنة بهذا المعنى لم تخرج عن دلالة الإنسان الحر بل أضافت إليه القيّم الحقوقية الكونية التي تتساوى بين النّاس جميعا. وذلك بمقتضى القاسم المشترك للوحدة الإنسانية التي تطور المواطنة والثقافة السياسية في صيغة شكل موحّد محافظة على تنوع الهويات الوطنية. مما يجعلها تتمحور حول مفهوم "الفضاء العمومي" الذي يتخذ شكل نظرية تداولية. كما وضعها هابرماس. إذ يجب أن توفر قانون سياسي كوني ينظم العلاقات بين البشر. وبهذا يتجاور الإنساني الرابطة الإقليمية الضيقة لأفق عالمي يؤكد ولادة مجتمع مدني وفضاء عمومي على مستوى أوروبي ودستور يعنى بالثقافة السياسية.

يعطي كانط أهمية للإنسان ويجعله واعيا باختيار هويته باعتباره كائنا حرا يتواصل مع الآخرين دون وصاية أوقسر. وهو مع ذلك يختار وفق إرادته شروط التواصل المنبثقة من العقل. ونجد في هذا العرض مقاربة طريفة لمسألة الهوية لدى كانط من جهة المعطى البسيكولوجي أو ما اصطلح عليها بالشخصية البسيكولوجية

---

1 *Muriel Rambour; Le patriotisme constitutionnel, un modèle alternatif d'élaboration d'une identité européenne?. Op.Cit. p. 4.*

2 التريكي (فتحي) والمسيري (عبدالوهاب)، **الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الفكر، الفرات، ضمن حوارات لقرن جديد، (فصل الهوية). www.furat.com

ويقول كانط في شأن الشخصية البسيكولوجية أما الشخصية البسيكولوجية فــلا تعدو أن تكون وعي الذات بوجودها وهويتها عبر حالاتها المختلفة. يترتــب عــن ذلك أن الشخص لايمكنه الخضوع إلى قوانين أخرى غير التي يضعها لنفسه، يواصل كانط في تحديده للهوية "أنا أفكر" ذلك ما يجعل منه شخصا بحق.

يعبر عن العالم الحديث ضمن صرح عقلي، وذلك يعني أن الملامح الجوهريــة للعصر إنما تنعكس كما في مرآة ضمن الفلسفة الكانطية وذلك دون أن يفهم كانط الحداثة بماهي كذلك. **فإنه من جهة نظر ارتدادي فحسب يمكن لهيغل أن يتــأول** فلسفة كانط بوصفه التفسير الذاتي الحاسم للحداثة."إن كانط لهذا السبب يجهــل الحاجة التي تظهر عقب عمليات الفصل التي يفرضها مبدأ الذاتية"[1].

تمثل قاعدة الاعتراف المتبادل التي تقتضي التفاعل بين أفراد المجتمع والتفــاهم حيث لا يختزل في مصادرات عقلانية العلوم الصورية. وإنما تشترط **اللغة** التي تؤمن سلامة التعبير وهي تتخذ مقاما أساسيا في فلسفة هابرماس ويطلق عليهــا تســمية "التداولية" وهذا يحيلنا ضرورة إلى قاعدة مصداقية المتكلم والالتزام بالخطاب يعــني تأكيد معايير الأخلاق وقواعد اللسانيات "وفق الإجراءات المستنبطة عقليا[2].

إن الشخص بمفرده لا يؤسس خطابا فلسفيا مادام يقصي شروط الحوار. والحــل الذي نأخذه في الاعتبار هو **التواصل** الذي يفهم في دلالته الأولى، تجاوز تلك الرابطــة القائمة بين شخصين أو أكثر بمعنى، ليس التواصل مجرد علاقة بين إنسان وآخر تتجلى من خلال إنسانية الإنسان هي أيضا تبادل بين المجموعات المختلفة عن طريق أجهــزة متفاوتة التعقيد. كل تواصل يتطلب رموزا معينة، وقناة بث لهذه الرسالة، وجهاز يتقبل الرسالة ويفك رموزها. والتواصل بما هو الجسر الذي يصل بين البشر لا يــبنى علــى العداوة والتهميش وإنما يرتكز بالأساس على الصداقة.

هناك تقارب بين الطرح الديكارتي في إخراج مشكل الهوية الــذي يؤسســه على **الذات** وفق مسلمة الفكر التي دشن من خلالها أرضا صلبة تعنى بــالكوجيتو.

---

1 *Habermas(j), **lediscours philosophique de La modernitè**.Trad.fr. Paris, gallimard 1985. p. 23.*

2 *Muriel Rambour; Le patriotisme constitutionnel, un modèle alternatif d'élaboration d'une identité européenne?. http://www.etudes- ; p. 6europeennes.fr*

لقد اقترنت نشأة مشكلة التواصل بمشكلة **الذاتية** مع ديكارت. حيث استدعت إمكانية الأنانة أو وحدة الذات. بيد أن هابرماس ينظر في أسس التواصل باعتباره يطرح قضية أخطر وأعمق وهي قضية الإعتراف بالغير بوجه خاص، وبالعالم الخارجي بوجه عام. ويمكن أن نربط بين الذاتية والفرد بأعتبار أن كلاهما يحملان على الإنسان ويمكن أن نختزلها في **الفردانية**. وهي نزعة تعطي الأولوية إلى الفرد في كل المجالات. حيث إن هابرماس يدعونا بكل سهولة لهذه المناظرة لتأمين الفكرمن كل الشوائب التي من شأنها أن تعرقل الاستخدام العادل للعالم. وفي هذا الغرض كل عناصر النظام السياسي والاجتماعي تؤمن حقوق صحية وتعليمية والتقاعد والسكن والمعلوماتية للجميع عناصر النظام السياسي اليوم وفي نفس القياس الذي يؤجل أسباب الليبيرالية الجديدة التي تقاوم حقيقة "التلاؤم الاجتماعي... في معنى، يقاوم جزء من البرنامج السياسي."[1]

يؤول هابرماس الطرح الكانطي في مقاربته للهوية وفق التناول الحقوقي الذي تمت فيه إعادة وجاهة خطابه من زاوية نقدية. وقد اتسع مجال اشتغاله في التشريع الحقوقي للأخلاق. ويبقى الفكر ذلك الهدي الذي ينيرنهجه النقدي وبذلك تصبح الهوية ذلك الفضاء الذي يتسع لما هو فكري وكلاهما يطرحان مسألة الهوية من زاوية متعالية ذات خاصية ميتافيزيقية.

في الحقيقة أن مسألة الهوية كمعضلة فلسفية شائكة امتحنها الفلاسفة والمفكرين عبر مسيرة حياقم لأن الهوية تقارب من الناحية الزمنية تاريخ الأفكار. فهذا الخط الزمني الذي كشف عن ملابسات فهمنا أنفسنا لمسألة الهوية بماهي إشكالية الإنسان أولا وبالذات، فالشخص في كل المعاني المتداولة لهذه الكلمة قد أفضى حقيقة لذلك الفضاء الإشكالي من جهة الوقوف على الملابسات والتداعيات الخطيرة التي تترجمها مسألة الهوية في ترحلها متى اقتدارنا على احتمال التفكير في مسألة الهوية. أن المناقشة المطروحة ضمن التوافق النظري لأخلاقيات الحوار هي منبع للشرعية القانونية حيث لا يستمّرمعيار قانوني مثل الشرعية الحقوقية "إذ ما قيس بالنسبة للمواطنين الذين ينتمون لنفس الأدوار التي تلعبها

---

1 *Jacques Bidet; Egalité, équité et l'identité socialiste Subversion de .John Rawls Op.Cit,. p*

الذوات الحقوقية العمومية المتبنون من وجهة نظر المشاركين المطوّرة لفهم قواعد الحياة المشتركة".[1]

إذا أردنا أن نرتقي بالخطاب الفلسفي في بلورة لمشكلات الهوية التي أحدثت مناظرة جديدة بين المفكرين والفلاسفة في كل الاهتمامات السياسية والايتيقية على نحو سواء. فإن هابرماس يدعون لاختيار **الهوية التداولية** كإستراتيجية جديدة يحاول من خلالها تدشين إمكانية جديدة في المسائل الإتيقية مادامت الأرضية التي تشتغل عليها هي **التواصلية**. إن التوجه النقدي الذي صاغته مدرسة فرانكفورت في خطابها الفلسفي، والمكاسب الهيغلية التي أثرت الطابع العقلي الذي يعنى في مجمله بالتبادل والحوار بين الثقافات المختلفة.

إنّ لهوية لا تكتفي بتحديد نمط سلوك مجتمع من المجتمعات، أو أمة من الأمم في صيغته الأنتروبولوجية. بل في مقاربة معيارية تجعل من اللغة المتداولة لحظة الوصل الحقيقي للبشر من خلال أخلاقيات الحوار. يفكر هابرماس بطريقة مختلفة لعديد من الفلاسفة المهتمين بـ "الأخلاقيات" في إطار الفضاء التأسيسي لميتافيزيقا الأخلاق. فهو يرتكز على"أخلاقيات الحوار" التي تسمح بانجاز قاعدة للتفاهم انطلقا من كل المصالح المشتركة التي توجه بنجاح نقد الآراء المتسرعة"[2]. باعتبار أن هابرماس يسعى لتاسيس خطاب مابعد ميتافيزيقي يستمد صلابته النظرية من التفكير الوضعي وفق مقاصد براغماتية.

إن متابعة هابرماس لمسألة تاريخ الأديان والأخلاق جعله يعيد بناء نظرتنا لعلاقة التضايف بين الفلسفة والأخلاقيات وذلك بالعودة إلى السند التاريخي "إنما لهذا النوع من الشرعنة تستجيب الأخلاقيات القائمة على الديانات الكبرى والفلسفات التي أنشأها مؤسسون كبار: كونفوشيوس، بوذا، سقراط، أنبياء أسرائيل، المسيح.[3] وأضاف (هابرماس) على هذا الكتاب كتابا آخر بعنوان (نظرية

---

1 *Habermas Jürgen (1997), Droit et Démocratie. Entre faits et normes. Paris, Gallimard. p. 492.*

2 *Habermas Jürgen (1992), De l'éthique de la discussion. Paris, Cerf. voir Ferry Jean-Marc (1987), Habermas: l'éthique de la communication. Paris, PUF, p. 89.*

3 هابرماس، **بعد ماركس**، الفصل الرابع، مسائل الشرعنة في الدولة الحديثة، المصدر السابق، ص 192.

الفعل التواصلي) حيث تناول فيه مفاهيم العقلانية وكذا تحليل مظاهر العقلنة في المجتمع المعاصر، داعيا في ذلك إلى عقل منفتح، جدي، بإمكانه أن ينظم العلاقة بين المعرفة المجردة والواقع ويكون بهذا الصنيع قد ساهم في بعث أسس جديدة لأخلاق المناقشة ذلك أن آفاق ما بعد الحداثة تبشر بمرحلة أكثر تعقيدا هي مرحلة الرأسمالية المتقدمة.

هذه العلاقات التي أضفاها (هابرماس) أسهمت بدون أدنى شك في تبلور الخطاب التداولي، ويعلق (كارل أوتو آبل) في هذا المساق "بداية، لابد من القول إن نظرية الفعل التواصلي تحتوي بالضرورة، برأيي، على المنطوقات الشاملة الشكلية التي تعمل على توضيح العلاقة الداخلية بين الفهم الممكن لأفعال اللغة، وبين ما يفترض أن تعرفه عن شروط الإمكان القادرة على توضيح مزاعم الصلاحة لدى أفعال اللغة، فالفعل التواصلي هو المرتكز الذي تطور مما تقتضيه المعرفة الإنسانية من المصالح". يقترح هابرماس نمطا من الفهم إذ يسعى لإيجاد بديلا للحكايات الأسطورية بمعرفة جديدة تستمد قيمتها الروحية من الدين. وهذا التحول يسهم حسب رأيه في تطور شكل المعرفة الإنسانية والوعي العقلي بالمعاني الأخلاقية" تأخذ هذه التمثلات المعقلنة للعالم شكل معرفة يمكن تنظيمها في عقائد، تحل المحاجة محل الحكايات. منذ انبثاق العلم الحديث، نتعلم التمييز بصورة أدق بين البرهنات النظرية والاستدلالات العملية (ذات الطابع الأخلاقي)[1].

إن السجال الأكثر شهرة الذي عرف به هابرماس، هو الذي جمعه مع فلاسفة مابعد الحداثة، كفوكو وليوطار وديريدا وباطاي وبودريار. فهو قد دافع بقوة على فكرة أن مشروع الحداثة لم يستنفذ بعد، وأن كل النقد الذي وجه إلى هذه الأخيرة إنما قد تم بأدواتها هي نفسها، أي بالاعتماد على النقد العقلي، وبالتالي فإن ما يقوم به هؤلاء الفلاسفة هو فقط لتصحيح مسار الحداثة وليس لرفضها أو نفيها مطلقا.

إن هذا التصور الألسني الذي أفضى إليه تحليل "أوستين" لا يخرج في تقديرنا من تلك العلاقات البنيوية التي تحكم الألفاظ في جمل ذات معنى. فهي لم تعطي

---

1 هابرماس، ***بعد ماركس***، الفصل الرابع، مسائل الشرعنة في الدولة الحديثة، المصدر السابق، ص 192.

اهتماما للمقاصد الفكرية إلا من جهة إخضاعها لعلامات ألسنية تحملـــها قواعـــد نحوية. وفي هذا الشأن يعتبر هابرماس أنه بإثبات شيء ما، فإنني أعلن عن إدعـــاء يؤكد أن ما أثبته حقيقي، وأن ما أدعيه يمكن أن يكـــون خطـــأ أو صـــوابا. لأن الإثباتات لا تكون صادقة أو كاذبة وإنما مبررة أو غير مـــبررة. هـــذا الاقتـــراض الهابرماسي يؤكد على أهمية الفهم من جهة الاحتكام إلى الحجة الإقناعيـــة. وهـــو بذلك يستعيد دور الخطاب من جهة، والمتفاعلين من جهة ثانية.

إن هابرماس بهذا النحو يستعيد **المعقولية التواصلية** في تفاعل بين المشـــاركين مما يسمح بترسيخ قواعد أخلاقية يحتكم إليها الحوار. ولكن نظرا للمدونـــة الـــتي يشتغل عليها هابرماس والتي تعددت منابعها فإنه يعود إلى الفيلســـوف اللغـــوي الإنجليزي أوستين J. L. Austin وهو من مؤسسي نظرية أفعال اللغة العامة؛ وقـــد جسدها في أحد محاضراته التي تم نشرها بعد وفاته في كتاب تحت عنوان: "كيـــف نصنع الأشياء بالكلام" (How to do things whith words).

إن الأهمية التي ينطوي عليها هذا الكتاب لا تتجاوز فقط الآفاق التي فتحهـــا أمام منعرج اللسانيات التداولية، فحسب، بل تتحدد في مواقفه النقدية الجادة مـــن التصورات المنطقية للغة وابراز فهمها الضيق للدلالة الفلسفية. وهذا البحث التداولي سيرسخه هابرماس في قاعدة التفاهم التي تقتضي ضرورة أن كل فعل للغة يؤســـس لعلاقات بينذاتية يستطيع من خلالها كل فرد باعتباره عضو في الجماعة التي ينتسب إليها. وذلك باحترام السياق الاجتماعي ووضعية النقاش والتخاطـــب الضـــرورية الملائمة لمقاصد المتلقي حرصا على إيجاد الملائمة لمعنى كلام كل واحـــد. والفهـــم المتبادل الذي من شأنه أن يحمي كيان الفرد في نسق العيش الذي يكوِّن ماهيته.[1].

إن ما يسميه بالبعـــد التخاطبـــي (dimensionillocutoire du langage) والذي تم فهمه في ترسيخ أفعال الخطاب المتبادل بين الأطراف المعنية المســـاهمة في عملية التفاعل والنقاش والتخاطب. وذلك بترسيخ النوايا وادعـــاءات الصـــلاحية وتصادق هذه الأطراف المشاركة في الاعتراف بها. يحاول هابرماس التركيز المنعرج

---

1 *droit démocratique: la réunion paradoxale de Habermas: «l'état de principes contradictoires politiques) 1988- 2003 fayard 2005, p. 167-194 In Une époque de transition (écrits*

اللغوي من جهة أخلاقيات الحوار. وهو يحرص على التوظيف التداولي الذي يسمح بمساهمة كونية تخرجنا من دائرة الأفق الضيق للذات إلى المشاركة والتبادل الحقيقي للرأي.

هذه الكونية في تقديرنا لا تبلغ المقاصد الحقيقية لمعنى الكونية نظرا للمسبقات اللغوية التي يقترحها هابرماس في قواعد تحكم العملية الحوارية التي يضع هو شروطها ما قبليا فهي غير قابلة للنقد، من منطلق فعل التفاهم مع الآخر حول شيء ما عن طريق جعلنا متفهمين. فكل فعل كلام (acte de parole). وهذا المقصد اللغوي يتجلى في التحوّلات الخطابية التي لا تحيل على الحدث في حدّ ذاته بل تحيل على عزم المتكلّم ونيّته السابقة.

يظل هابرماس متأثرا بفلا سفة عصره إذ أن أفكاره النقدية مطبوعة بتأثيرات واضحة من أدرنو. وهو ما يعطي الأهمية الكبرى للتفاعل الحيوي بين مفكري الجيل الواحد[1]. وإذا ما تمعنا المشكلات التي يفعلها هابرماس ضمن مشاركته اللغوية من جهة المقاصد العامة لفلسفته تتوزع ضمن مدار أساسي يطلق عليه "إيتيقا التواصل" بمعنى الفعل الذي يمارسه الإنسان بمقتضى المنجزات اللغوية والتي نترجمها لمعاني ثلاثة:

- المقصد التواصلي الذي يهدف من خلاله المتكلّم ربط ميثاق تواصلي مع القارئ من داخل الخطاب نفسه. وفق مقاصد تواصلية مسبقة وهي عبارة على ميثاق يشترطه التداوليين في عملية التواصل مع القارئ، وذلك بغرض التيسير على القارئ فهم دلالة الخطاب ومغزاه.
- المقصد التداولي الذي يتمثل في تلك الشروط الأساسية التي يقصد ها المتكلم في عملية تخاطبه مع القارئ، وذلك بغرض توجيهه نحو الفهم الصحيح لدلالة النص أو تأويله في سياقه الخطابي، وهي لحظة إستراتيجية في العملية التداولية.
- المقصد الحواري الذي يتعلق بالوعي الحواري الذي يجسّده الكاتب في خطابه الروائي لإنشاء حوار ثقافي وللخروج من دائرة الذاتية أو الصوت الواحد للانفتاح على الآخر.

---

1 T.Adorno-Karl Popper: *De vienne à francfort: la querelle allemande des sciences sociales, traduit de l'allemand par C.Bastyns et J.Dewitte, éditions complesce; paris; 1979.*

إن الرهان الأساسي عند هابرماس هو أن يجعل الحقيقة لا تنفصل عن رهانات الكلام واللغة المتداولة، بل تنبعث من داخل المحادثات وصيغ التبـادل الكلامـي، الناتجة عن التفاعل البينذاتي المنبثقة من فعل التواصل. ومن خلال هذا التأويل، فإن هابرماس بهذا التأويل المقاصدي يساهم بنظريته الإجمالية للحقيقة في مجاوزة الحقيقة المطلقة وتعرية الخطاب الأحادي الذي يمتلك الحقيقة النهائية. وذلك وفق ما يقتضيه توثيق الفعل التواصلي بالحقيقة التي تتمثل لدى هابرماس في أهمية دور النقاش بما هو الأفق الذي يرسخ عملية التواصل.

وهو ما يجعل منه الفاعلية الوحيدة التي تساهم في إعادة ربـط الصـلة بـين المشاركين في فعل الإنجاز. خصوصا في عالم سيطرت عليه التقنية واحكـم وثاقـه العقل الأداتي في مقابل تراجع القيم والمعنى حيث فقد كـل مرجعياتـه ونقـاط ارتكازه، وانعدم حبل الوصل بالإنسان، في ظل المتقابلات التقدم والمحبة في مقابـل السلام والأمن.

الهوية من زاوية معيارية

إذا كانت الهوية تعبيرا عن أنفسنا وواقعنا الاجتماعي. ويعتبرها فعلا إنجازيا تسـم هوية الشخص بطابع تذاوتي. وهذا ما توصل إليه هابرماس بقوله" تمثل هوية الشخص إلى حد ما نتيجة عمليات التمييز التي يقوم بها الشخص نفسـه"[1]. تكشـف الهويـة المعيارية عن طابع كوني يرقى فوق الاستعمال الهووي. يرتقي بها لعلاقة التضايف بـين الهويات تكشف عن بعد علائقي سوسيولوجي يراعي فيه البعـد الفعّـال لإنجـازات الإنسان الرمزية التي تترجم الأفق التأويلي وذلك قصد "إرساء فلسفة جديـدة قائمـة على التذاوت بمعنى جدلية (أنا-أنت). وهي تمثل"عمادة اللغة والتفاعل"[2].

هناك فكرة أريد تبليغها هو أن الخاصية السيولوجية لم تكن المقصد الأساسي الذي سمح لهابرماس بمتابعة المسار الترنسنتدنتالي لمسألة الهوية. وهو لا ترقى لمنـزلة الفعل الإيتيقي والألسني. ولكننا في متابعتنا لصيرورة الهوية في تفكير هابرماس مـن خلال كتابه"بعد ماركس". جعلنا نكشف الفضاء البسيكولوجي-الإجتمـاعي في

1 هابر ماس (يورغن)، **بعد ماركس**، ترجمة محمد ميلاد، مرجع سابق، ص 33.
2 المرجع نفسه ص 34.

إخراج البنى المعيارية في قراءة نقدية للماركسية والكانطية وفق ما وفرته الدراسات الميدانية في متابعته المسار الإشكالي.

إنّ تطوّر البنى المعياري هو الذي يفتح الطريق أمام التطوّر الاجتماعي. وما ينجر عنها المسلمة التالية: أنّ مبادئ جديدة لتنظيم المجتمع تستتبع أشكالا جديدة للاندماج الاجتماعي. إننا في الحالات القصوى نقتصر على أن نطلب من الشخص المعني أن يعلن هو نفسه عن هويته. طالما ينكر هذا الشخص الهوية التي تنسب إليه بصورة افتراضية، لا يمكن أن نعرف إطلاقا ما إذا كان يرفض فقط أن يعترف بهويته الخاصة، وأما إذا كان بوسعه أن يحافظ على تلك الهوية[1]. حاول هابرماس أن ينزاح بسؤال الهوية من طابعه التجريدي ذات الأصول الميتافيزيقية إلى طابعها وضعيا تداوليا ذات أصول براغماتية. وهو إضافة إلى ذلك يتجاوز الضوابط العلمية التي تستمد مقوماتها من مصادرات فيزيائية رياضية من جهة طابعها الاستقرائي والاستنتاجي. وهي عقلية يعتبرها تتمسك ببعد تقني.

اتخذ هابرماس إعادة البناء من حيث هي تعد طابعا نقديا. يهتم بإعادة النظر في المسائل الفلسفية وفق علوم العصر. وخصوصا تلك التي تتعلق بالمسائل ايتيقية. ولكن من وجهة غير ميتافيزيقية غرضها الأساسي أن تعيد ترتيب البيت وفق بنى معيارية. ولهذا يسعى أن يرجع للماركسية ثراءها الرمزي واللغوي والثقافي، بعدما كانت البنية التحتية بكل مقوّماتها الاقتصادية قد سحبتها منها. حيث يصبح للفرد مواقفه في اختيار الهوية التي تكفل إرادته الفاعلة في التواصل والإنجاز "أريد أن أذكر باختصار المراحل المتعلقة بنشوء الكائن -الفرد التي يمر بها تشكل الهوية لتحديد المعنى الذي يتيح فهم هوية الأنا كقدرة على المحافظة على الهوية الخاصة"[2]

تكمن طرافة هابرماس في الائتلاف بين مسارات العلوم وتفاعلها داخل وحدة متجانسة تهدف لبلورة مسألة الهوية من عدة مقاربات فلسفية واعية بحركة الفكر وترحاله عبر الزمن. تنطلق الهوية من فهمنا لأنفسنا من جهة أجسادنا وهي عودة ملحة للبيولوجيا بما هي قوام الحياة الإنسانية. وفهم منطق الأنسال والتركيبات العضوية للإنسان.

---

1 المرجع نفسه ص 34.

2 المرجع نفسه، ص 36.

ولهذ يحاول هابرماس رصد حجج دامغة تدعم الهوية الخاصة بالجسم لدى شخص ما وللتأكد من هوية الشخص، يجب التخلي عن الموقف الافتراضي. وأن نطلب من الشخص المعني اعتمادا على موقف انجازي "أن يحدد هويته وأن نسأله أن يحدد نفسه بنفسه"[1].

يعد النشاط التواصلي المحدد الأساسي لتفاعل الأنا مع محيطها حيث تظل الشخصية حاضرة في مشاركتها مع الآخر قصد الارتفاع بالخطاب والنقاش إلى أقصاه. وهذا الفهم يرصده هابرماس في المستوى العملي الذي يعمق المجال الإيتيقي. بما هو الفضاء الذي يسمع للمواطنين الكونيين بالتحاور والنقاش والنقد. وبهذا تصبح الذات منخرطة بكل حرية ضمن النشاط التواصلي التي التزمت به "لايحقق الأنا أشكال التمييز الذاتية الخاصة به هو بالذات وتقدم نفسه بوصفه أنا عمليا على أنه منخرط في إطار نشاط تواصلي"[2].

يؤكد هابرماس عن التفاعل بين الذوات التي تشكل في مساراتها ذوات يتشكل وعيها من خلال أفعال الكلام في بنية المجتمع. وبهذا تخرج الهوية من المواقف الإجرائية باعتبارها استمرارية تتجاوزا لآفاق البيوغرافية لأعضائنا. إنّ التصور الهابرماسي نقدي بالأساس فهو يقوم على العقل المتسم بطابع النقد الذاتي. ويكون قادرا على تحويل طاقاته النقدية إلى قوة الالتزام والانخراط في التواصل الذي يعود إلى التفاهم من دون إكراه. وقد حاول هابرماس أن يجعل النص الفلسفي ينفتح على العديد من الاهتمامات. حيث عمل على مقاربة مسألة الهوية من جهة علم النقس النشوئي فكيف عمل هابرماس على متابعة نمو الأنا في إطار ما سمح به علم النفس النشوئي؟

يماثل بين الوعي من جهة "التفكر الذاتي"[3] وتاريخ النوع من جهة "**علم** النفس النشوئي" ويقول في هذا الغرض"أريد أن أذكر باختصار بالمراحل المتعلقة بنشوء الكائن -الفرد التي يمر بها تشكل الهوية لتحديد المعنى الذي يتيح فهم هوية الأنا كقدرة على المحافظة على الهوية الخاصة"[4]. هذا التصور يمكننا من رصد

1 المرجع نفسه، ص 34.
2 المرجع نفسه، ص 34.
3 المرجع نفسه، (المقدمة)، ص 7.
4 المرجع نفسه، ص 36.

مشكل "هوية الأنا" كمفهوم مركزي يظل ذاك الخيط الهادي في ربط مسألة الهوية ورهاناتها الايتيقية والسياسية والفلسفية. إذا كان هابرماس يسلك في تمشيه النقدي ما يسميه **"إعادة البناء"**. وذلك من خلال إعادة هيكلة المفهوم وفق متطلبات العصر والبنى المعيارية التي يقترحها علينا من خلال المنعرج الجديد للغة. إن إحداثية البينذاتية تتخذ أفقا جديدا لدى هابرماس. إذ تجد وجاهتها في المنعرج اللغوي وهي كمفهوم لم تأت من فراغ وإنما هي"تحيل إلى ضمان الاتصالية التي تميز الهويات الخاصة بالادوار على الصلاحية البينذاتية والثبات في زمن توقعات السلوكات"[1].

نلاحظ أن هابرماس كان وفيا لمدارس عصره. وهو مايفتح آفاق تفكيره على تجارب فكرية شتى معقدة نظرا لتداخل الحقول المعرفية في مسألة واحدة وتفرعاتها في الآن نفسه. وذلك نظرا للمعين الفلسفي الذي استقى منه هابرماس طوال مسيرته الحياتية المتواصلة حيث يرصد ذاك الأفق البينذاتي قائلا "إذا ما انتهينا إلى أن البينذاتية الخاصة باجماع ما، والمشكلة بواسطة اللغة. تمثل التجديد النسلي الذي ما كان بدونه لمستوى التعلم الاجتماعي الثقافي أن يتشكل"[2]. يكشف خطابه عن مصادرات بديهية متأتية من قناعة راسخة لديه أنه يثق بنتائجه بطريقة مطلقة ونهائية. وفي هذا الاختيار يتشابه مع فكر هيغل في ما بلغه من دائرة اكتمال الفلسفة والتاريخ. ورغم أنه يعد وريث كانط الذي يعلمنا كيف نفكر لا أن ننتهي لحلول قاطعة في المقاصد والنتائج.

إذا أردنا امتحان التصور الهابرماسي داخل تاريخ الفلسفة سنلاحظ انه لم يسير في الخط الميتافيزيقي الذي نجد حضوره في التفكير التأملي الصرف وخصوصا كانط. وإنما اتخذ الخطاب المابعد ميتافيزيقي أفقا جديدا يجد صلابته النظرية والعملية في اللغة والايتيقا بدل الخطاب الأخلاقي النظري الذي يتخذ من الميتافيزيقا والجوهر أسس لمبادئ التفكير المطلق، هذا في مستوى النهج الذي ارتضاه المفكر الألماني في تمشيه الفكري المعاصر.

---

1 المرجع نفسه، ص 37.

2 الشابي (رضا)، **الليبرالية المستعادة**، حول مفهوم الحرية عند جون ستيوارت ميل، ***الفكر العربي المعاصر***، مركز الإنماء القومي، بيروت-باريس، عدد، 97/96، سنة 1992، صص.25-26.

امبرتو ايكو

(...-1932)

امبرتو ايكو؛

المشروع التأويلي المنفتح

د. اليامين بن تومي

أستاذ تحليل الخطاب

جامعة فرحات عباس سطيف|الجزائر

مقدمة

وُلد إيكو في مدينة ألساندريا بإقليم بيمونتيسنة 1932، وكـان أبـوه جوليـو مُحاسباً قبل أن تستدعيه الحكومة للخدمة في ثلاثة حروب. خلال الحـرب العالميـة الثانية، انتقلت أم أومبرتو، جيوفانا، مع ابنها إلى قرية صغيرة في حيد بييمونتي الجبلي.

أُخذ اسم عائلته إكو (Eco) من الحروف الأولى للعبارة اللاتينيـة ex coelis oblatus (هبة السماء)، ومُنح لجده (الذي كان لقيطاً) من قبل مكتب المدينة.

كان أبوه ابناً لعائلة فيها ثلاثة عشر ابناً آخرين، وحاول دفعـه لأن يصـبح محامياً، غير أنه انتسب إلى جامعة تورينو لدراسة فلسفة القرون الوسـطى والأدب. كتب أطروحته حول توما الأكويني، وحصل على دكتوراة في الفلسـفة في 1954، وخلال هذا الوقت، هجر إيكو الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بعد أزمة إيمان.

عمل إكو محرراً ثقافياً للتلفزيون والإذاعة الفرنسية، وحَاضَرَ في جامعة تورينو. كما صادق مجموعة من الرسامين والموسيقيين والكتاب في الإذاعـة والتلفزيـون الفرنسيين الأمر الذي أثر على مهنته ككاتب فيما بعد. خصوصاً بعد نشر كتابـه الأول مشكلة الجمال عنـد تومـا الأكـويني Il Problema Estetico di San Tommaso الذي كان توسعة لأطروحة الدكتوراة خاصـته. وفي سـبتمبر 1962 تزوج ريناتي رامج، رسامة ألمانية.

يعد امبرتو ايكو Umberto Eco واحدا من رواد التنظير النقـدي في الفكـر المعاصر وهو من كبار السيميائيين الذين يمتلكون مشروعا نقديا أقل ما يقال عنـه

أنه متعدد الاختصاصات او الاهتمامات؛ السرد، الفلسفة، الموسيقي، الفنون التشكيلية، الأزياء وغيرها من الحقول المتعلقة بالمباحث السيميائية الكثيرة ويتسم مشروع ايكو بسمتين أساسيتين أنه:

- مشروع نظري يهتم بالتشقيق التنظيري لكثير من المفاهيم والمصطلحات.
- مشروع تعليمي بيداغوجي ينحو إلى التمثيل ونقد النقد من خلال التطبيقات المختلفة على النصوص.

وهما سمتان تميزان الإطار المعرفي الكلياني للباحث لما له من تنفذ دقيق في الإلمام بمختلف الروابط الابستيمية للحقول المعرفية المتنوعة، والتي يصهرها كلها في بؤرة واحدة؛ التنظير النقدي فلسفيا وتمثيليا. و لم يغلب عليه الطابع التجريدي فأغلب منظوراته النظرية تنحو إلى الممارسة لذلك نجده أكثر فاعلية وأركز رسوخا في قيمته الأكاديمية.

تحاول هذه الدراسة أن تستثمر هذا المجهود في اتجاه عمودي للوقوف على بعض المفاهيم والأصول النظرية عند ايكو لإنارة القاريء العربي بعموم المشروع، لذلك سنسلك **طريق العرض** وهو أقرب إلى بسط أراء الباحث حول عديد المسائل والإشكاليات التي طرحها نظره العام.

وينقسم مجهود ايكو في اتجاهين:

- اتجاه نقدي نظري خالص.
- اتجاه إبداعي من خلال رواياته المختلفة.

وسنقصر بحثنا له على الجانب النظري النقدي دون أن نتطرق إلى رواياته لأن الدراسة اهتمامها مشروع ايكو النقدي في عمومه.

وسنعمل على عرض خطوطه العريضة انطلاقا من مؤلفاته الكبرى التي تشكل القاعدة التأسيسية للتعريف بعقل الباحث على وجه العموم، وهو مشروع يحتكم إلى جملة من البيانات التأسيسية للمشروع السيميائي في جانبه العام، وأهم تلك الكتب التي تبين عن فكر الباحث نذكر:

- L'ouvre ouverte; les poétiques de james joyce 1962 وهو يعد الباكورة الأولي للنظرية النقدية عند ايكو وقد ترجم للعربية من قبل الباحث عبد الرحمان بوعلي تحت عنوان "الأثر المفتوح" ويأتي كتابه الثاني

La structure Absente الصادر عام 1968 يليه الكتاب المهم والذي وضع فيه امبرتو ايكو عصارة البحث السيميائي المعاصر من خلال التنظير البيداغوجي لمختلف المنظورات السيمسائية وهو كتابه Le signe 1973 الذي ترجم للعربية من قبل سعيد بنكراد بعنوان "العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه" ثم كتاب L'etore in fabula الذي ترجمه للعربية أنطوان أبو زيد وكذلك كتاب. غيرها من الكتب المهمة التي سنحاول استنطاقها في هذه الدراسة حول ايكو. وكذلك كتاب:

تنفتح هذه المطارحة على عالم تتداخل فيه العلامة بالتأويل من خلال ربط العوالم الممكنة أو الاحتمالية بالمرجع من خلال كونه دليلا على الوجود في عالم التصورات أو خارجه: "فالشيء أو جملة الأشياء مما تشير إليه عبارة ما يكوّن مرجعها"[1]، لذلك نتغنى هنا تخريج العلامة مع ما يشكل مميزاتها الفارقة عن ما يخالفها دلالة لا من جهة التعيين الحاف للمعنى بل كذلك من جهة تأول العلامة ضمن فضاء شكل المرجع فيها.

وعليه تتخارج العلامة تخارجا تأويليا تتفاعل والحراك الدليلي للنظام الثقافي الذي أفرزته العلامات في منظومة التفاعل التواصل، ذلك أن العلامة تختزن داخلها التدليلات الصغرى والكبرى عن نظام العلاقات العلامتية.

شعرية الأثر المفتوح

ويعتبر كتاب "الأثر المفتوح" L'ouvre ouverte في بدايته كما يقرر المترجم انه كان عبارة عن مقال في المداخلة التي قدمها في "المؤتمر العلمي الثامن عشر للفلسفة عام 1959 والتي كانت حول مشكلة الأثر المفتوح وقد كانت هذه المداخلة بمثابة البذرة التي تشكل كتاب الأثر المفتوح"[2] ومع أن عمل ايكو يقتصر هنا تقصيه عوالم روايات جيمس جويس إلا انه وسع المفهوم الانفتاح على حقول معرفية كثيرة كالموسيقي والفنون التشكلية والتلفزيون والأزياء وغيرها مما يكشف

1 عبد القادر قنيني، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، افريقيا الشرق 2000. المغرب. ص :33.

2 ص. 17. امبرتو ايكو، الأثر المفتوح، ترجمة عبد الرحمان بوعلي، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق الطبعة الثانية 2001.

عن الحراك الدينامي لمفهوم الانفتاح الذي طوره ايكو في كتابه المـــذكور، وهنــا نطرح تساؤلا منهجيا الأثر المفتوح باتجاه من؟ إنه انفتاح باتجاه القارئ ليعيد بنـــاء الجوانب اللامنظورة في النص، ملأ شقوقه وفراغته من خلال ترتيب عوالمه.

وهنا وجب -في تصوره -ربط العقل بالفضاء الأول باعتباره آلـــة التمييــز والوضع والاصطلاح، والثاني؛ بوصفه الوجود المادي. والوضع الترابطي يعكــس العلاقة الجدلية حول أولية العلامة؟ لعل البحث في هذه العلاقة يفضـــي إلى كـــون العلامة ذات طبيعة خلافية جدلية لا تنتج قيمتها المعرفية في المحصـــلة إلا في البعـــد التواصلي هذا البعد الذي أعطى قيمة على معنى وجود الإنسان بعد الدور الـــذي لعبته المسارات الكبرى للتفلسف الغربـــي، والتي رمت بالإنســـان إلى أحضـــان الأداتية والتي أفرغته من محتواه الدلالي.

حيث عملت هذه المسارات على إصلاح آلة الفهم العقل ابتداء بمحـــاولات ديكارت، سبينوزا: ذلك أن تبصرات ديكارت حررت العقل مـــن: "المخلفـــات الميثولوجية واللاهوتية"[1].

ولم يعد الفكر نفسه موضوعا للحدس، بل بدأ يأخذ مسارا سيميائيا دقيقا يحتكم إلى ثلاثة مبادئ للتحليل حددها لايتنـــز في مبدأ الهوية ومبدأ السبب الكـــافي ومبـــدأ الاتصال، وهكذا صارت العلامة متسمة بأهم مبدأ لها هو مبدأ الإعتباطية..."[2]

من خلال هذا الربط تتحدد العوالم الممكنة في كونها علامات تحمل معاني لا متناهية فيما يقوله امبرتو إيكو: "إنها تحاول أن تفسر العالم كأنه كتـــاب وتفســـر الكتب كأنها عوالم"

- La sémiosis hermétique, dès le début s'est manifestée a deux niveaux interprétation du monde comme livre et interprétation "des livres comme monde»[3]
- إن العالم/العلامة بهذا التحديد ينـــزع إلى كونـــه لا يختلـــف كـــثيرا عـــن المسرودات ذلك أن السرد لا حصر فهو لا نهائي وبالتالي: "فهو حاضـــر في

1 أحمد يوسف، العلامات الواصفة، المركز الثقافي العربـــي، منشورات الاختلاف، لبنـــان الجزائر 2006. ص 44.

2 المرجع نفسه. ص :64.

3 umberto eco; les limites de l'interprétation.édition trasset 1992. p. 125.

كل الأزمنة وفي كل الأمكنة وفي كل المجتمعات، السرد بدأ مع تاريخ البشرية ذاته..."

- Le récit est présent dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les sociétés, les récit commence avec l'histoire même de "l'humanité ...[1]
- ولما يكون العالم هو النص السردي المفتوح كما يقول إيكو"الأثر المفتوح" l'ouvre ouverte ذلك أن: "مفهوم الانفتاح له علاقة بالمؤول الذي يستهلك الأثر أو النص أو الخطاب"[2]
- والتأويل ينطلق أساسا من العلامات التي تسبح فوق المسطح للنص والقارئ يعمل على ملأ الفجوات أو إنطاق المسكوت، ذلك أن العلامة هي الفعل التأويلي للعالم، هذا الفعل يشد الإنتباه إلى موضوع ليصبح علامة تحيل على موضوع وهكذا لا نهائية من العلامات..."[3].

فمفهوم العلامة عند بورس ينبثق من المعنى المحدد آنفا للسيميوزيس الذي يعني عنده فعل العلامة la sémiosis ou l'action du signe.

وعليه فإن فعل العلامة l'action du signe هو الجامع المحدد لصيغة ثلاثية عند فلسفة بورس للعلامة: الممثل، الموضوع، المؤول ب: "وهذه هي العلاقة الثلاثية الأصلية (...) وأي شيء يحدد شيئا آخر هو (مؤولة) بحيث إن المؤول يحيل إلى موضوع وهذا الموضوع يحيل بدوره إلى آخر بنفس الطريقة، أي أن المؤول أصبح هو نفسه علامة وهكذا إلى ما لا نهاية"[4]

وعليه: "فإن النص الأدبي المفتوح يمنح متلقيه نفس القدر من الحرية أو أقل منه قليلا لتتمكن من التموقع في وسط شبكة من العلاقات النصية"[5] أي أن العلاقة مؤلف/نص صارت رؤية تقليدية لا تفي حاجتنا في تفسير العلاقات الديناميـة النصية، وهي رؤية تصادر إرادة القاريء في إعادة إنتاج النص لذلك أصبحت

---

1 roland barth; l'aventure sémiologique, édition du seuil paris p.167.
2 امبرتو ايكو، الأثر المفتوح، ترجمة: عبد الرحمان بوعلي، دار الحوار سوريا. ص :8.
3 charles.s. peirce; écrit sur le signe, edition du seuil paris, p. 126.
4 أحمد يوسف، العلامات الواصفة. ص 56.
5 ايكو، الأثر المفتوح. ص 9.

معادلة قارئ/نص هي المعادلات التي تنفتح فيها الدلالة على أكثر الاحتمالات المعنمية والدينامية لإعادة بناء سيناريو أمثل للنص فيلج النص مرحلة إعادة تأويل المعطيات الموسوعية له بإعادة قراءته انطلاقا من البنى السوسيو ثقافية المخزونة في النص.

لذلك يقدم ايكو لكتابه "الأثر المفتوح "بمقدمة نظرية محكمة ومعقدة في آن تشرح مفهوم الأثر المفتوح. ومن ثمة شعرية الإنفتاح وهي عنده تلك التي تعطي: "أهمية لأفعال الحرية الواعية عند المؤول وأن تجعل منه المركز الفعال لشبكة لا تنتهي من العلاقات"[1] أي أن النص يكون في اتجاه التعدد اللانهائي للقراءة، هنا ينسف ايكو المعنى الحاف/الأصلي الذي بني على نظرية قصد المؤلف ففي في تصوره كل نص يختزن داخله عددا لا نهائيا من الفراغات تحتاج إلى إعادة ملأ ليدخل النص في حالة من الدينامية اللاتناهية.

فالقصود عملية يحورها القاريء لأفقه هو/أفق القراءة الذي يبين علاقة النص على عالم جديد/تحديد خارج المعنى الحرفي له. واعتبار القاريء لمنظور معين في النص لتدعيم شبكة قرائية في شقها الايديولوجي التي يفترضها القاريء فهو يكشف زاوية من النص تخدم رؤيته ومصالحه يقول: "والقاريء يعرف كل جملة وكل شخصية تخفي دلالة متعددة الأشكال يتحتم اكتشافها وهو يختار حسب حالته الذهنية المفتاح الأفضل بالنسبة إليه ويستخدم الأثر بشكل يمكن أن يكون مختلفا عن الشكل المتبع أثناء قراءة سابقة"[2] إلى أن يقول: "إنه نظام الأثر الفني يلتبس مع نظام المجتمع الامبراطوري والثيوقراطي والقوانين التي تنتظم القراءة هي القوانين ذاتها للحكم الذي يقود الانسان في جميع أفعاله من خلال تسطيره الأهداف التي ينبغي أن يصل إليها وتقديم الوسائل للوصول إلى ذلك"[3]

بمعنى أنه المفهوم التقليدي عن الأثر الأدبي باعتباره وحدة مادية مغلقة على معناها لم يعد لها أهمية في النقد المعاصر، بل صار النص سرا نحاول كشفه وتعريته والبحث في شقوقه الرفيعة اللامنظورة ومن ثمة البحث في بياضاته.

---

1 المرجع نفسه. ص 17.

2 المرجع نفسه. ص 19.

3 المرجع نفسه. ص 20.

وهنا نجد امبرتو ايكو قد حلل مفهوم الأثر المفتوح بناء على تقصيه لمفهوم آخر وهو الغموض لذلك نجده يطرح تساؤلا جوهريا "هل حقا يملك المؤلف قصدية رمزية وميلا نحو الغموض"[1] انطلاقا من القاعدة التي بول فاليري عندما قال: "لا يوجد معني حقيقي لذلك تناول تيندال أن الأثر الأدبي: "هو جهاز يستطيع كل شخص منا أن يستخدمه كما يحلو له إن هذا النمط من النقد يري أنه الأثر الأدبي يشكل تتابعا ممكنا من الانفاتاحات واحتياطات لا ينفذ الدلالات وفي نفس الاتجاه تسير الأعمال الذي تدور حول بنية الاستعارة وحول أنواع الغموض المختلفة التي يمنحها الخطاب الشعري"[2] ولعلنا نفسر كل هذا مقولة مالارميه التي ذكرها امبرتو ايكو "إن الكتاب لا يبدأ ولا ينتهي أكثر من ذلك فإنه يبدو كذلك"[3] والأثر يتحرك نحو القاريء وليس باتجاه المؤلف، فالأفق الجديد هو الذي يرسم عناصر التحول في الأثر انطلاقا من تفجير البني المركزة في النص وتأويل العناصر والعلامات الرمزية الكامنة فيه المنفتحة على العالم.

ووعي القاريء هو الكفيل بإخراج كل تلك المضمرات والنظر في تلك المنظورات وعليه فالأثر المفتوح في الدرس النقدي على مستويين:

- إنتاج الأثر/المؤلف/انفتاح داخلي مشروط.
- إعادة إنتاج الأثر/القراءة/سلسلة لا متناهية من القراءة؛ انفتاح كلي.

وبحسب ايكو لم يصل مفهوم الانفتاح إلى الحيز النظري المناسب إلا مع انبثاق المذهب الرمزي وأفول المذهب الرومنسي، ولقد طور ايكو مفهوم الأثر المفتوح بناء على النقاشات الجمالية التي فتحتها جمالية التلقي أو ما يسمي علم تداول النص.

و لم يتوقف ايكو عند هذا الحد فقد فتح في كتابه بعدا جديدا عن الأثر المتحولة أو المفتوحة باتجاه نشاط تعاضدي دؤوب، حيث انتفح أكثر وبعمق على عديد الاتجاهات السيميائية من خلال تحصيله لفهم دقيق بنظرية غريماس في تقص الدلالة وتدقيقات بيرس حول دينامية التأويل.

---

1 المرجع نفسه. ص 23.
2 المرجع نفسه. ص 24.
3 المرجع نفسه. ص 29.

ولقد قدم لنا في كل ذلك فروض نظرية محكمة حيث عرض لمختلف الاتجاهات السيميائية السائدة والتطور الذي عرفته اللسانيات عموما من الاهتمام الذي كان مركزا حول الجملة إلى الاهتمام الذي تركز حول الخطاب، لكون الأخير يهتم بالمقول او التلفظ أي الظروف التي تم فيها القول يقول: "لقد ارتسم منحيان في السيميائيات النصية ونموها المطرد ولسوف نحددها باعتبارهما نظريتين تسودان إلى الجيل الأول والثاني، إلا أن تحديدنا هذا لن يكون تسلسلا فالجيل الأول بحسبنا هو الذي كان متطرفا ومجادلا عنيفا ضد لسانية الجملة أما الجيل الثاني فهو جهد على العكس في أن يصهر وجهتي النظر صهرا حذقا وذلك حين راح يمد جسورا بين دراسة اللغة باعتبارها سيستاما مبنيا يتقدم التفعيلات الخطابية وبين دراسة أنواع الخطابات أو النصوص باعتبارها نتاج لغة تم التكلم بها أوهي قيد التكلم بها"[1] لقد اهتم ايكو في كتابه القاريء في الحكاية بمقولات الجيل الثاني لأن الطرح النظري الذي يريد بناءه هو ايجاد علم التداول النصي أو جمالية التلقي.

ويحاول ايكو من خلال عدته النظرية: النص والموسوعة أن يحدد سمة لازمة بالنص من كونه معطي كسول يتطلب من القاريء تعضيدا من خلال ملأ البياضات نتيجة للخزين الدلالي الذي يحتفظ به المقابليات، وذلك حسب الإطار السيناريو الذي تم استعماله أو ايراد للتعبير عن الحاجة.

ولقد احتكم في بناء تصوره هذا في بيان اشكالية التعضيد التأويلي على مقاربة بيرس السيميائية بالإضافة إلى بناء تصور للعوالم الممكنة بالمفهوم السيميائي، يعتبر ايكو بيرس أحد منظري الجيل الثاني، وبين لنا نموذج بيرس التأويلي وحركة التعضيد مرتبطة أساسا بأشكال التأويل الانهائي وهي سيرورة لامتناهية من العلامات يقول "عن العلامة هي الشيء ما بإزاء الفكرة التي تنتجها وتحول فيها..."[2] فالعلامة ليست "وحدة مغلقة فالعلامة أصلا حالة ظرفية لحظة في نسق لا متناهي من الاستعمالات للفكر" والعلامات لا يكون لها لها معني إلا داخل "أكوان السيميوز في ملفوظات واثباتات وأوامر وتساؤلات وتنتظم الملفوظات في نصوص

---

1 امبرتو ايكو، القاريء في الحكاية؛ التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية. ترجمة انطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت، الطبعة الأولي 1996. ص 15.

2 المرجع السابق. ص 31.

أي ضمن خطاب" فالدينامية السيميائية هي التي ترتكز أساسا على دراسة حياة السيميوز هذا الأخير الذي يعد فعل العلامة كما يقول بيرس.

ولقد تناول ايكو مفهوم السيميائيات في كتابين مهمين هما؛ العلامة تحليل المفهوم وتاريخه، وكتابه الثاني؛ "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية" الذي أعاد فيه مناقشة جملة من القضايا النقدية والفلسفية الكبري خصوصا علائق العلامة بالتأويل من خلال جملة من المناقشات الكبري أهمها: التأويل والتاريخ، التأويل المضاعف للنصوص، والعلاقة التي تربط المؤلف بالقارئ على نحو ما بينا في المفاهيم الافتتاحية.

حيث إن علاقة التأويل بالتاريخ كما تصورها ايكو مترابطة أساسا ضمن "إطار الفلسفة والتاريخ والسياسة يمكن ان ندرج النموذج التأويلي كما يمكن أن ندرج النموذج الثاني، فالأول موجود في حد ذاته متناهي والثاني قابل للاشتغال لأنه لا متناهي... ويرد ايكو النموذج الأول إلى أصول حضارية يمتزج داخلها السياسة بالمنطق والتاريخ فالحدود هي أصل البناء، بناء المدينة وتحديد تخوم الامبراطورية، تعيين عاصمتها فالامبراطورية موجودة لأنه هناط حدودا ترسم هويتها وإذا حدث ان انتفت هذه الحدود سقطت الامبراطورية"[1]. ثم قام على دراسة التمظهرات المختلفة للتأويل في التاريخ الغنوصي والمسيحي وما هي المحددات والاستخلاصات الكبري للدرس التأويلي.

ولقد ناقش فيه إشكالية التأويل المضاعف حيث انصب فيه على علاج السجال القديم حيث كشف المحاورة التقليدية التي تبحث في نص ما عن: "ما يود الكاتب قوله وإما على ما يود النص قوله في استقلال على نوايا الكاتب. إن الطرف الثاني داخل المعادلة هو الذي يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان ما سيتم الكشف عنه يتطابق مع ما يقوله النص استنادا إلى وجود انسجام نصي ووجود نسق دلاللي أصلي أو يعود إلى نسق الانتظار الخاص بالقاريء"[2]

ولقد حدد ايكو ماذا يقصد بالضبط بقصدية النص وقصدية القاريء يقول: "... فإننا لا نستطيع إعطاء تحديد تجريدي لمقولة قصدية النص، فقصدية النص

---

1 امبرتو ايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، الطبعة الثانية 2004، ص 24.

2 المرجع نفسه. ص 77.

ليست معطاة بشكل مباشر وحتى إذا حدث وكانت كذلك فستكون شبيهة في هذا بالرسالة المسروقة فرؤيتها محكومة بإرادة الرائي وهكذا إذا كان بالإمكان الحـــديث عن قصدية النص، فإن ذلك مرتبط بتخمينات القاريء إن مبادرة القـــاريء تعـــود أساسا إلى قدرته على تقديم تخمين يخص النص "لذلك فالنص بحسب تصور ايكو هو ما أمكنه إنتاج القاريء النموذجي الذي ينتج الدلالة ويكشف المعنى. وليس القاريء النموذجي في تصوره هو الذي يأتي تخمينات تقريبية للنص وإنما القاريء النمــوذجي هو الذي يفترضه النص ذاته يقول: "إن النص جهاز يراد منه إنتاج قاريء نمــوذجي إن هذا القاريء وأكرر ذلك ليس هو ذلك الذي يقوم بتخمينات نقــول عنــها إن وحدها التخمينات الصحيحة فقد يكون بإمكان نص ما أن يتصور قارئـــا نموذجيـــا قادرا على الاتيان بتخمينات لا نهائية. إن القاريء المحسوس هو مجرد ممثـــل يقـــول بتخمينات تخص نوعية القاريء النموذجي الذي يفترضه النص"[1]

ولا تتحدد قصدية النص إلا من خلال العلامات التي يتركها النص تطفو فوقه فتشكل أفق انتظاره الخاص الذي يدخل مع القاريء في سيرورة لا متناهية في إنتاج الدلالة من خلال الجدل التقني؛ النص/القارئ ولقد ولد ايكو مصطلحاته من خلال تماحكه مع جملة الطروحات التي كانت سائدة في أفقه المعرفي الخاص حيث تقـــرر إن العلاقة التي تكون بين النص/القارئ فيما يحدده ياوس: "تستبعد ما يسميه ايـــزر مع Erring goffman ايروينغ كوفمان وضـــعية الوجـــه للوجـــه face to face situation التي تطبع كل شكل من أشكال التفاعل الإجتماعي".[2] إن القارئ الذي لا يكون مزودا ببنية معرفية يستخدمها كشفرة لتحليل "النص" لا يستطيع أصلا أن يشكل تواصل مع "النص" لأنه لا يوجد إطار مرجعي للتفاهم.

ومن شروط تواصل القارئ بالنص أن يكون القارئ واعيا بالبنية الثقافية التي يطرحها "النص": "وسيعتمد نجاح فعل التواصل هذا على الدرجة التي يؤسس فيها "النص" نفسه كعامل ارتباط في وعي القارئ."[3]

---

1 المرجع نفسه ص 78.

2 فرانك شويرجن، نظريات التلقي، ترجمة؛ عبد الرحمن بوعلي، دار النشر الجسور، الـــدار البيضاء، ط1، 1995. ص 76.

3 حافيظ اسماعيل علوي، مدخل إلى نظرية القراءة، مجلة علامات في النقـــد، الجـــزء 34، 1999. ص 94.

إن "النص" بالنسبة القارئ هو مثير وفق الوقع الذي يحدثه في نفسه، حيث يتزعزع هذا الأخير وفق الشحونات أو المعطيات التي يحملها "النص"، فكل ما يحاوله"النص" أن ينشط ملكات القارئ، و"النص" إنما يحمل في طياته هذه اللطائف الاجتماعية التي يضمن استعمالها من قبل القراء وبالتالي تشكيل موقف "الفهم" اتجاهها.

وانطلاقا على ما تأسس تصبح القراءة فعل يعمل على تنشيط "النص" وهنا يقول ايزر: "إن القراءة نشاط يوجهه "النص"، وهذا بدوره لابد من أن يعالجه القارئ الذي يتأثر بدوره بما يعالج، وإنه لمن الصعب أن نصف هذا التفاعل"[1] وهذا التفاعل لا يتم فقط بين القارئ و"النص" الفعلي بل، كذلك وبنفس الدرجة بالأفعال المرتبطة بالتجارب مع ذلك النص".[2]

وهنا يصر ايزر على مفهوم وجهة النظر الجوالة"[3] من حيث أن معنى "النص" لا يكنه دفعه واحدة بل يأخذ القارئ في اكتسابه تدريجيا، وهذا ما يؤكد أن ثقافة القارئ تعمل على حل المخزون الثقافي للنص من كونه يتعدى إلى غيره، وغاية وجهة النظر الجوالة للقارئ هي بلوغ التأويل المتسق".[4]

غير أن ايزر يناقش مبدأ التفاعل بين"النص" والقارئ وفق شرط اللاتماثل "فالتفاعل بين شخصين في الحقل الإجتماعي مثلا لا يحدث بشكل أقوى إلا عندما يجهل كل واحد منها هوية الآخر، لأنهما حينئذ يكونان عن بعضهما البعض تصورا غير مطابق للحقيقة، ويتصرفان على أساس هذه الصورة المفترضة عن بعضهما البعض".[5]

وعليه فالنص لا يكتفي بذاته، بل يتعداها، وهنا نجد: "نوعا من التداخل والإلتحام بين "النص" وقارئه، ينتج عنه تأثير جمالي لتصبح بذلك آلية القراءة تتحرك بين قطبين القطب الفني للنص، والقطب الجمالي، يختص الأول بالنص

1 ايزر، فعل القراءة؛ نظرية في الاستجابة الجمالية. ص 169.
2 ايزر، فعل القراءة؛ نظرية جمالية التجاوب في الادب، ترجمة؛ حميد لحميداني، الجلالي الكدية، مطبعة المناهل، الدار البيضاء. ص 5.
3 المرجع نفسه. ص 5.
4 المرجع نفسه. ص 5.
5 المرجع نفسه. ص 5.

وصنعته اللغوية، ويختص الثاني بنشاط عملية القراءة وكلا ينصهر في الآخر، ويحل فيه ليتشكل من ذلك النص"[1]

وانطلاقا مما تبين، إن "النص" يكشف وجهات نظر متغيرة لدى القارئ، والتفاعل الحاصل إنما يتم لملأ الفجوات "إن اللاتماثل والإحتفالية والاشيء كلها أشكال مختلفة من البياض المكون وعند المحدد الذي هو أساس كل عمليات التفاعل"[2]، وهنا نلحظ أن سمة التفاعل هي التي تخلق لدى القارئ التحرك نحو "النص" لسد الثغراتمن عملية الإنتاج التي يحاول أن يقدمها باتجاه"النص".

وعليه فإن امبرتو ايكو حاول فض النزاع لتلك الإشكالية بين المؤلف والنص، حيث يطرح ايكو سؤالا مهما ما يزال يحتل صدارة الأسئلة النقدية الكبيرة؛ هل بإمكاننا بعد كل ما قلناه الاهتمام بالمؤلف الواقعي للنص؟

يتحدث ايكو عن كون فعل القراءة فعل مركب فيقول: "إن فعل القراءة هو تفاعل مركب بين أهلية القارئ، (معرفة الكون الذي يتحرك داخله القارئ) وبين الأهلية التي يستدعيها النص كي يقرأ قراءة اقتصادية"[3] ولهذا ياخذ بوجهة نظر ماورا فراريزي إلة وجود كيان ثالث يتوسط المؤلف الفعلي والمؤلف النموذجي (الذي لا يمكن إلا أن يكون سوى استراتيجية خصبة صريحة) يتحرك على هيئة شبح ونسميه المؤلف الاستهلالي أو الكاتب الموجود في العتبة تلك التي تفصل بين قصدية كائن بشري وبين القصدية اللسانية المندرجة ضمن استراتيجية نصية"[4]. وبالتالي فإن النص حسب ايكو يعود إلى تلك الحركة الدائرية قارئ/نص، نص/قارئ ومن خلالها يتم بناء موضوع التأويل من خلال تلك الحركة وهي دائرة قديمة ومعروفة تسمي الدائرة الهرمنيوطيقية. ويعمل القارئ على ملأ تلك الفجوات التي تسمي المسافات البيضاء أو كما سماها انجاردن أماكن اللاتحديد. حيث يكتسف التوايل شرعيته النصية يقوم القارئ ببناء المعني هناك.

---

1 حافيظ اسماعيل علوي، مدخل إلى نظرية القراءة. ص 94.

2 ايزر، فعل القراءة؛ النظرية جمالية التجاوب. ص 98.

3 امبرتو ايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية. ص :86.

4 المرجع نفسه. ص 88.

واحتل مفهوم البياض مكانه متميز في الطروحات التي قـدمها ايـرز وهـي تشكل نقطة: "الإنطلاق بالنسبة له، بل والمعطيات الناقصة التي يجب على القـارئ تتمتها وملأها ليس في حقيقة الأمر إلا نقطة الوصول".[1]

وهنا حاول عديد من الباحثين وعلى رأسهم"فيش" تحديد مختلف البياضـات النصية إلا أن: "رولف كلوبفر h. kloeppfer قام بترتيب البياضات بواسطة خمس مقولات مختلفة.[2]

1. شكل الإلتباس غير المحقق Aléatoire المطابق لما يشير إليه "النص"بسبب نقص في الملائمة.
2. كل مكان أو "نقطة "في" النص" يحس القارئ فيهما نقـص ليسـت مـن الأسباب.
3. كل مكان أو "نقطة"في "النص" تعمدنا فيها إسكات شيء ما لتفعيل مشاركة القارئ.
4. كل مكان أو "نقطة" في "النص" يخفق القارئ في تحديد دلالاتها المتعارفة
5. كل مكان أو "نقطة" في "النص" في أفق مرجعي أكثر تكثيفا لا يمكن للقارئ أن يعطيه دلالة واحدة.

يرتبط مفهوم الفراغات بمفهوم: "التسلسل القصدي للجمل على النحو الذي شرحه انجاردن ثم طوره ايزر فيها بعد".[3]

وقبل ذلك علينا استيعاب نظرية انجاردن حول ما يسميه بـ "مواقع اللاتحديد Unbestimmtheitsstellen من خلال عرضه للطريقة التي يقدم بها العمل الفـني. "فإنه يرجع إلى إطار مرجعي ظاهرتي من أجل تعريف الموضوعات وطبقـا لهـذا فهناك موضوعات واقعية محددة بشكل عام وأخرى مثالية مستقلة. الموضـوعات الواقعية ينبغي فهمها والمعطيات المثالية ينبغي تكوينها"[4] ويتم هذا الإطار من خلال القصد" فالموضوع القصدي الأدبـي ينقصه التحديد الكامل بقدر مـا تشـتغل

1 فرانك شويروجن، نظريات التلقي. ص 78.
2 المرجع نفسه. ص ص 78، 79.
3 حامد أبو أحمد، القاريء والحكاية، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط2، 2003، 115.
4 ايزر، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب، ص 89.

الجمل في النص بإعتبارها موجها، على اعتبار أن التسلسل القصدي للجمل مهم وذلك: أن كل جملة تمثل مقدمة للجملة التالية وتشكل نوعا من التعيين لما سوف يأتي، وهذا بدوره يغير من وضع المقدمة وتتحول بذلك إلى تعيين لما تمت قراءته، وايزر يستخدم مفهوم مواقع اللاتحديد للتمييز بين الموضوع القصدي والموضوعات الأخرى، من خلال لانهائية المعنى الذي تفترضه هذه المواقع، فهي تنبني على الموضوع القصدي المفتوح، وهنا تبدأ مهمة ملأ الفراغات لإسقاط جملة من الإحتمالات على هذه الثغرات بمعنى: "أن الفجوات أو الفراغات هي المناطق غير المعبر عنها في الخطاب والتي تناط بالقارئ مهمة تعبئتها مما يؤدي إلى إنتاج المعنى نتيجة التفاعل القائم بين النص والقارئ".[1]

وضمن إطار التعاضد النصي يحاول القارئ النموذجي ان يبني نصه من خلال ما يتوقعه، وهنا يطرح ايكو سؤالا مهما كيف يتوقع النص قارئه؟

يقول ايكو: "فأن يُكوِّن المرء نصا يعني أن يضع حيز الفعل استراتيجية ناجزة تاخذ في اعتبارها توقعات حركة الآخر، شأن كل استراتيجية وعليه فأن الاحترابِّي إذ يكون يكون حيال استراتيجيته الحربية فإنه غالبا ما ينصرف إلى رسم صورة خصم نموذجي"[2]

غير أن أفق التوقع يتم دوما كما يقول ياوس" إن تحليل التجربة الأدبية للقارئ تفلت من النزعة النفسانية التي هي عرضة لها لوصف تلقي العمل والأثر الناتج عنه، إذ كانت تشكل أفق انتظار جمهورها الأول بمعنى الأنظمة المرجعية القابلة للتشكل بصورة موضوعية والتي تكون بالنسبة لكل عمل في اللحظة التاريخية التي يظهر فيه نتيجة عوامل ثلاثة أساسه هي:

- التجربة المسبقة التي اكتسبها الجمهور من الجنس الذي ينتمي إليه "النص".
- شكل وموضوعية الأعمال السابقة التي يفترض معرفتها.
- والتعارض بين اللغة الشعرية واللغة العلمية أي التعارض بين العالم التحليلي والواقع اليومي.[3]

---

1 حامد أبو احمد، القاريء والحكاية، ص 78.

2 امبرتو ايكو، القارئ في الحكاية. ص 67.

3 حافيظ اسماعيل علوي، المرجع السابق. ص ص 88، 89.

- إن ياوس من خلال هذا التنظير يحـاول ان يـوفر للأفـق طبيعـة متعاليـة transcendantal يحافظ فيه الثقافي على بعض خصائصه حينما يساق العمـل الأولي إلى القراءة، فهذا الجانب يساعد العمل المقروء في تشكيل الجمالي الذي شكل الجدل بين أفق التشكل وزمن القراءة (لحظة التلقي). وعموما قضـية القارئ والنص والمؤلف والقصديات نجدها مكررة في مشروع ايكو فيكتبـه الثلاثة؛

- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية.
- القاريء في الحكاية.
- السميائيات وفلسفة اللغة.

أما كتابه المترجم بـ "العلامة المفهوم وتاريخه" فهو كذلك من أهم الكتـب التي تعكس توجع ايكو السيميائي حيث يحاول الكتاب أن يضع تأصيلا نظريا لعلم السيمياء ويتبع التحديدات الدقيقة لمفهوم العلامة في فضـاء اسـتراتيجي يتسـم بالتبسيط الجميل. لذلك افترض في بداية الكتاب قصة تقريبية عن السيد "سـيغما" وهو مواطن ايطالي يقضي عطلته في باريس[1] وبدأ السيد سـيغما يشـعر بـألم في معدته، فهو يشعر بألم ما لكنه لم يحدده بدقة لذلك سيحاول البحث عن طبيـب لينقل له هذه الإحساسات التي تنتابه. هذه الأحاسيس مفارقة لجوهر الطبيب حيث ان الاخير يدرك مشاعر مرض السيد سيغما من خلال العلامات، فالأخير كما قلنا رجل ايطالي غريب عن باريس سوف يبحث عن طبيب في منطقة باريس في دليل الهاتف ومن خلال جملة من العلامات الطباعية تميز الطبيب المتخصص عن غـيره، وهنا سيخوض السيد سيغما جملة من المراحل ليصل إلي الطبيب المذكور إذا فتعامل السيد سيغما المبدئي سيكون مع جملة من العلامات التحديدية والتقريبية للطبيـب إنطلاقا من الهاتف إلى الإشارات الدالة على عيادته إلى عشرات العلامـات الـتي يتعامل مه المريض للوصول إلى الطبيب.

وحين سيصل السيد سيغما إلى الطبيب فإنه سيخوض تجربة تفسـير تلـك الأحاسيس للطبيب وبالتأكيد فإن الطبيب سيفهم المريض لا من شعوره به وإنمـا

1 امرطو ايكو، العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه. ترجمة سعيد بنكراد. المركز الثقافي العربـي، لدار البيضاء/بيروت. ط1. 2007. ص 27.

لفهمه لجملة من العلامات، لذلك سيكشف الطبيب على المريض ليجد بقعا حمراء غير منتظمة علامات معينة ليفهم الطبيب أن السيد سيغما أسرف في الشرب كثيرا.. فيعترف السيد سيغما بذلك، فالتعامل هنا يكون من خلال العلامات التي تعني في تفسر ضمن محيطها وضمن سياقها الخاص، لأن العلامات تختلف من محيط لآخر؛ ما يتعامل به الفلاح في الريف غير الذي يتعامل به سكان المدن فالعلامات ومنطقها يختلف باختلاف البيئة.

والعلامة في توسعها الدلالي قد نعني بها: سمة أو تمثال أو إشارة دليل، وبالتالي فإن الفكرة التي تقول بان الإنسان حيوان رمزي هي فكرة ذات طبيعة فلسفية وعليه؛ إن امبرتو ايكو حدد اشتغاله المبدئي والأساسي في هذا الكتاب هو مساءلة العلامة مساءلة فلسفية يقول: "ومادام الامر كذلك فإننا سنتصرف في جزء هام من هذا الكتاب بطريقة لا تذكر بالخطاب الفلسفي الأكاديمي لأن السائد هو الاعتقاد بأنه من الأجدي لنا الحديث عن العلامة بلغة فلسفية[1].

سنحاول أن نقدم وصفا تقنيا لظاهرة عملية التوليد الدلالي (السميوز) سنحلل اشتغالها الملموس وسنجازف بتقديم تعارف جزئية وبدون هذه الطريفة لا يمكن تأسيس فلسفة للعلامة..."[2] وعليه يمكن النظر للعلامة من ثلاثة أبعاد: بعد دلالي، بعد تركيبي، بعد تداولي.

لكن ما العلامة؟ سؤال يطرحه ايكو للوصول إلى تحديد هذا الكيان، عن العلامة كل كيان يمكلك مدلولا ولا يمكن أن تكون العلامة كذلك إلا إذا تم تأويلها باعتبارها علامة على كل شيء من لدن مؤول.

وعليه فقد أورد ايكو جملة من التعاريف المعتمدة للعلامة: "هي السابق الصريح للاحق، ولاحق السابق هو كذلك عندما تكون هناك نتائج مشاهة تمت ملاحظتها وكلما قلت ملاحظة هذه التائج تم التشكيك في وجود العلامة"[3] وهناك تعريف الأكثر شهرة وذيوعا هو تعريف لـ أباغنانو حين يعرف العلامة بأنها: "كل شيء أو حدث يحيل على شيء ما أو حدث ما" والعلامات نوعان أساسيان

---

1 المرجع السابق. ص 40.

2 المرجع نفسه. ص 40.

3 المرجع نفسه. ص 67.

هما: علامات إصطناعية وأخري طبيعية، أما الإصطناعية منها ما انتج قصد الدلالة ومنها ما انتج قصد الوظيفة، أما العلامات الطبيعية منها ما يتماهي مع الأشـــياء أو أحداث طبيعية ومنها ما يصدر بشكل طبيعي عن كائن بشري مـــثلا الأعـــراض الطبية والأعراض النفسية[1].

ونكون هنا قد وقفنا على أهم الإشارات التحديدية لما وسمناه بمشروع ايكـــو نحو تأويل منفتح من خلال القيام على

- القيام على حركة التأويل في التاريخ.
- القيام على تحديد المفاهيم وتتبع حراكها التاريخي من خلال نماذج تطبيقية.
- القيام على النشاط الديناميي للنصوص وتعضديتها الحيوية.

---

1 المرجع نفسه. ص 72.

بيتر سلوترديك

(...-1947)

بيتر سلوترديك

الحظيرة البشرية ومكانية الوجود في الألفية الثالثة

أماني أبو رحمة

كاتبة وناقدة من فلسطين

ولد الفيلسوف الألماني بيتر سلوترديك عام 1947. ودرس الفلسفة واللغة الألمانية والتاريخ في جامعة ميونيخ وجامعة هامبورغ من عام 1968 وحتى العام 1974. وفي عام 1975 حصل على الدكتوراه من جامعة هامبورغ. نشر سلوترديك عدداً من الأعمال الفلسفية المشهودة في ألمانيا. ويعمل حاليا أستاذا للفلسفة ونظرية الميديا في جامعة كارلسروه للفنون والتصميم فضلا عن مشاركته منذ العام 2002 في تقديم برنامج تلفزيوني شهير بعنوان: "في بيت من زجاج: اللجنة الرباعية الفلسفية" الذي تعرضة قناة ZDF الألمانية المكرسة لمناقشة القضايا الفلسفية المعاصرة بصورة معمقة.

وعلى الرغم من عمله الأكاديمي الحالي، إلا أن أسلوبه المبتكر في الكتابة لم يتغير عن بداياته الأولى. يتفق سلوترديك مع نيتشه في ضرورة أن يفكر الفلاسفة المعاصرون في القضايا الخطرة وان يسمحوا لأنفسهم بالانخراط في (التعقيدات المفرطة hyper-complexities): إذ يجب عليهم مقاربة الإنسانية الحالية والعالم من منظور أوسع بيئياً وعالمياً في آن واحد[1].

توازن فلسفة سلوترديك بين الأكاديمية الصارمة ونوع من التعبيرات المناهضة للمعايير الأكاديمية والتي تجلت في اهتمامه ومتابعته لأفكار أوشو Osho الذي كان أستاذه أواخر السبعينيات. يرفض سلوترديك لقب المفكر المثير للجدل polemic thinker والذي أطلقه عليه منتقدوه الكثر، ويفضل بدلا منه لقب الحاسم أو القطعي hyperbolic.

---

1 Book Description for "Neither Sun Nor Death", MIT Press 2011.

لا يؤمن سلوترديك بوجود الثنائيات: الجسم والروح، الـذات والموضـوع، والثقافة، والطبيعة، وما إلى ذلك، لأن تفاعلاتها أو مسـاحات التعـايش بينـها "spaces of coexistence" والتقدم التكنولوجي قد خلقا ما يمكن أن يطلق عليه الواقع الهجين.

ويشار إلى أفكار سلوترديك بوصفها ما بعد الإنسانية Post-humanism، لأنها تسعى إلى دمج العناصر المختلفة التي فصلت قصرا - من وجهة نظره - عن بعضـها البعض. وبناء على ذلك، فانه يقترح إنشاء "الدستور الوجودي" الذي من شـأنه أن يدمج جميع الكائنات: الإنسان والحيوان والنباتـات والآلات معـاً. لـذلك فـان سلوترديك ليس الفيلسوف الذي يفهم الفلسفة بوصفها (حب الحقيقة) ذلـك أنـه ليس معنياً بالمشكلات الميتافيزيقية والانطولوجية والابستمولوجية الكبيرة. يقول:

"الموضوعات العظيمة مراوغة وأنصاف حقيقية. تلك الشواهق الجميلة العقيمة المتعالية - الله، والكون، والنظرية، والممارسة، والموضوع، والكـائن، والجسـم، والروح، والمعنى، والعدم - كلها لا شيء. إنها مجرد أسماء للشباب والغرباء وعلماء الاجتماع ورجال الدين"[1]. ولا عجب بعد ذلك أن مواضيع فلسفته هـي تلـك الجوانب التي تبدو تافهة من الحياة.

حقق سلوترديك الكثير من الاستحسان (وقاعدة عريضـة مـن القـراء) في الولايات المتحدة خلال ذروة النظرية النقدية مع ترجمة كتابه النقدي (نقد العقـل الكلبـي. Critique of Cynical Reason 1983) (صدر بالانجليزية عن مطبعـة جامعة مينيسوتا، 1988)، الذي قدم نمطا متعدد الأوجه للكتابة تشترك فيه بحريـة الفلسفة والتاريخ والأنثروبولوجيا، والخيال، والشـعر، ونظريـة الأدب، واللغـة العامية. يشكل هذا المرجع الاستطرادي الفريد نظرة كلية جديدة لدور الفلسـفة، والتي لا تزال تميز عمله. حقق الكتاب أكبر مبيعات للكتب الفلسفية باللغة الألمانية منذ الحرب العالمية الثانية ودشن بذلك سلوترديك بوصفه فيلسوفا.

ترجمت بعض أعمال سلوترديك إلى الانجليزية نذكر منها بالإضافة إلى (نقـد العقل الكلبـي): (المفكر على خشبة المسرح: المادية النيتشوية، 1989) و(نظريـة

1 Sloterdijk, Peter "Critique of Cynical Reason" [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987b]. p. xxvi.

فترات ما بعد الحرب: ملاحظات على العلاقات الفرنسية الألمانية منذ عام 1945، 2008) و(الإرهاب من الجو، 2009) و(حماسة الله: المعركة من الديانات التوحيدية الثلاث، 2009) و(دريدا: المصـــري، 2009) و(الغضـــب والـــزمن، 2010) و(لا الشمس ولا الموت، 2011) و(الفقاعات: الجزء الأول من ثلاثية الكـــرات: علـــم الكرات الجهرية، 2011). وترجم علي مصباح الى العربية كتابه: (الانجيل الخامس لنيتشه: منشورات الجمل 2003).

وبسبب التقلبات التي استقبلت بها النظرية النقدية في الولايات المتحدة الأمريكية، فان أعمال سلوترديك كان ينظر إليها بوصفها أفكارا لا تناسب إلا حقبة الثمانينيات. ولكن في ألمانيا يعد سلوترديك واحدا من المثقفين البارزين الذي ميز نفسه من خـــلال دفع حدود المنتدى التقليدي للفيلسوف - وبالتالي تحديد مفهوم الفلسفة ليس فقط من خلال التحول إلى المرحلة الأكاديمية التقليدية وإنما إلى الإعلام الجمـــاهيري. وكانـــت هذه الخطوة محفوفة بالمخاطر، ذلك أن سعيه هذا قد تسبب في تهميشـــه مـــن كـــلا القطاعين. ولكن كانت له محاولة، في تقليدٍ لمدرسة فرانكفورت، لاستعادة قدر أكـــبر من الأهمية للتفكير النقدي. إذ بالإضافة إلى الأستاذية في أكاديميات فينا، وكارلســـروه، وإنتاجه لكتاب أو كتابين في السنة على مدى العقدين الماضـــيين، فـــان ســـلوترديك متواجد في وسائل الإعلام في ألمانيا. ويصل إلى جمهور واسع مـــن خـــلال برنامجـــه الحواري على التلفزيون الألماني ويحتفظ بملف شعبـــي ذو صبغة فلسفية ســـيما بعـــد مناظرته مع يورغن هابرماس بشأن أخلاقيات الهندسة الوراثية.

الحظيرة البشرية وتقنيات التحسين الجيني:

لفت سلوترديك الأنظار إليه بقوة عندما القي محاضرته المثيرة للجدل والـــتي تحمل عنوانا صادما "قواعد الحظيرة البشرية: في الرد على مقالة (الإنسانية) لهايدغر" في 20 يوليو 1999 في ندوة مخصصة لمناقشة فلسفة هايدغر. تطرح المقالـــة، كمـــا جاء في مقدمة النسخة المترجمة إلى الانجليزية، والـــتي ســـنعتمد عليهـــا في هـــذه الدراسة[1]، - تساؤلات أساسية عن الغرض من السياسة، والحكم، والتكافل المدني.

1 Sloterdijk, Peter, **Rules for the Human Zoo: A Response to the Letter on Humanism**." Environment and Planning D: Society and Space 27, no. 1 (2009):p:1.

فقد تم إدراك السياسة جزئيا بوصفها ضرورة لـ "ترويض" البشر ليصبحوا مواطنين صالحين وذلك منذ أفلاطون. وهكذا فان سلوترديك يتبع نيتشه وهايدغر في تصوير الإنسانية باعتبارها طرفا في "معركة ثابتة... بين البهيمية وترويض النزعات". فالبشر "ذئاب" مع بعضهم البعض، ولكن ما الذي يحول الذئاب إلى كلاب ودودة موالية؟ تزعم مقالة الإنسانية أن "قراءة الكتب الجيدة" هي التي "تهدئ الوحشية الداخلية". الكتب العظيمة، و"الرسائل السميكة" من مفكر عظيم إلى آخر، والتي توفر "نموذج الحكمة"، الذي يمكن "الإنسان من رعاية أخيه الإنسان". ولكن الحكماء على ما يرى سلوترديك قد تخلو عنا في الوقت الحاضر ولم يعد للإنسانية سوى تلك المحفوظات والمؤرشفين. وليس الحكماء أو الإنسانيون. الذين يقلبون تلك المحفوظات والرسائل سميكة. وعليه فان الإنسانية تسير نحو الأرشفة بخطى ثابتة.

يحاول سلوترديك في المقالة تطوير تفسير هايدغر للإنسانية باقتراح انثروبولوجيا تقابلية لا ميتافيزيقية **non-metaphysical onto-anthropology**. وقبل أن يخوض في تفاصيل اقتراحه وضح سلوترديك كيف يمكن أن تُفهم الإنسانية من خلال ناقلها أو وسيطها medium وتحديدا الأدب. وتبعا لذلك فان هذا الناقل يؤثر على الإنسانية ذاتها ومن المثير أن نتساءل هل أن الإنسانية تتشكل بفاعلية بواسطة محتواها (الجوهر الإنساني) أو بسلبية من خلال شكلها (الناقل أو الوسيط). تبدو المشكلة هنا مشكلة تحولات وانعطافاتturns، مشكلة السلبية والايجابية في الطبيعة البشرية ولذا فإننا سنقارب أفكار سلوترديك في تاريخ الإنسانية من هذا المنظور. فوفقا لسلوترديك كانت الإنسانية قد "أسست الصداقة والحب من خلال الاتصالات السلكية واللاسلكية حين كانت الكتابة هي الناقل الوسيط" والتي أنشأت نظامنا المعروف للمجتمعات.

كان بإمكان الإنسانية أن تبنى من خلال النتاج الفكري. الأدب على نحو خاص الأساس لمؤسسات مثل دوائر القراءة والمدارس والجامعات والأحزاب والدول. ولذلك يخلص سلوترديك إلى القول: "ومن هنا كانت الأمم البرجوازية منتجات حرفية وبريدية بدرجة معينة"[1] وبعبارة أخرى فان ربط فكر الأعضاء في

---

1 Ibid. p. 14

مجتمع ما بواسطة احتياجاتهم الخاصة (الأبجدية هنا أو الكتابة)، مكنت الإنسانية من التأثير على شكل المجتمعات. علاوة على ذلك فان الإنسانية بطلبها واحتياجها للتعليم طرحت قضية "الميول البهيمية والترويض"، لان ناقل الإنسانية وضع الحدود بين البربرية والحضارة من خلال سؤال واحد بسيط: من هو القادر على القراءة والكتابة؟[1]

ولكن اختراع وسائل الإعلام، أضعف تأثير الإنسانية واستبدلها جزئيا بقوى جبارة. لم تعد الصداقات، بعد إدخال الصحف والتلغراف، وأجهزة الراديو والتلفزيون، تنشأ عن طريق إرسال الكتب عبر المسافات الطويلة والأجيال. ومن هنا فان "التراكيب السياسية والاقتصادية الكبيرة" نظمت وفقا لنماذج أخرى عن تلك التي سادت المجتمع الحرفي (نسبة إلى الحروف).[2]

وهكذا فان ما يخلص إليه سلوترديك هو أن الإنسانية ليست متأصلة تماما في جوهر البشر، ولكنها تعتمد على درجة معينة من النواقل، الأدب تحديدا. وهذا يعني أن التعليم هو الذي يشكل المجتمع ويربط أعضاءه المتعلمين بروابط الصداقة والتكافل. ومع ذلك، فان هناك سؤال يطرح نفسه وهو هل أن المعايير التي تتكرر هي مجرد نتاج لهذا التكرار؟ لأنه إذا كانت الإنسانية تنتج بالتكرار فقط، فقد يكون هناك خطر من أن تنتج بغض النظر عن محتواها.

ناقش مارتن هايدغر أيضا هذه الأخطار في رسالته عن الإنسانية التي نشرت عام 1946. والتي لخصها سلوترديك وانتقدها في مقالته.

اهتم هايدغر بموضوع الانتقال من ready-to-handness إلى present-at-handness، أو كما يمكن أن نحددها بوصفها التخلص من الانطولوجية الضمنية في العالم والحياة إلى مفاهيم فينومينولوجية صريحة حيث تؤمن حقيقة هذه المفاهيم من قبل الكينونة فحسب. ولكن خطر تكرار المفاهيم الإنسانية هو أنها تتحلل إلى مجرد نظام من الكينونة المحتجبة. أطلق هايدغر على هذه النظم الأنطولوجيات الميتافيزيقية. وبسبب ذلك رفض هايدغر المسيحية، والماركسية والوجودية. هذه النظم الإنسانية التي لا علاقة بالكينونة بل أنها تخفي السؤال الأصلي من خلال

1 Ibid. p. 14

2 Ibid. p. 14

تكرار المفاهيم الميتافيزيقية الأوروبية، وتحديدا في هذا السياق مفهوم الحيوان الناطق، أو الحيوان العاقل rational animal[1]. تعامل هذه النظم الإنسانية البشر بوصفهم أشياء. وبدلا من أن تكون فضاء مفتوحا لقضية الكينونة، وتحت تأثير هذا التشيئ، دعمت الإنسانية كل القسوة التي كانت ترتكب باسم الطبيعة البشرية. ولذلك كانت جميع أنواع الإنسانية بالنسبة لهايدغر مجرد تاريخ من الذاتية الميتافيزيقية ولذلك جرى إنكارها. تحدث سلوترديك عن رفض هايدغر لهذه الإجابات الميتافيزيقية للإنسانية، وعلاوة على ذلك أبرز خلفية طرح هايدغر للقضايا الأنثروبولوجية: اللغة، أو على حد تعبير هايدغر، بيت الكينونة[2]. ومع ذلك، فإن الرد على أسئلة أنثروبولوجية بتوظيف اللغة يؤدي إلى نظام ميتافيزيقي. ولان هايدغر قد توقع هذا الخطر فانه يعطي البديل: انتظار استدعاء الكينونة في بيت اللغة. لتصبح اللغة بذلك رمزا أخلاقيا tropological figure كما الأفق المتسامي أو المكان الذي تستطيع الكينونة أن تصل إليه، إذا ما كان لها أن تصل.

ولكن البشر لا يستطيعون أن يقرروا بفاعلية من هم. وبفضل طبيعتهم المفتوحة فإنهم ينتظرون بسلبية لان يكونوا أنفسهم بفاعلية. يكتب سلوترديك بهذا الخصوص: "يرتقي هايدغر بالكينونة من خلال هذا الطرح إلى درجة المؤلف الوحيد لجميع الرسائل الجوهرية ويضع نفسه في مكانة أمينها"[3].

يستنتج سلوترديك من فهم هايدغر للبشر بوصفهم انفتاحا متردداً في اللغة، ومن قضية الكيفية التي يتم تشكيل المجتمعات تحت تأثير ضعف الإنسانية، السؤال التالي: "من يروض أو يعلم البشر"، إذا لازال من غير الواضح بعد كل تجارب تعليم البشرية من هو المعلم وماذا يعلم؟ وبذلك يحول سلوترديك تفسير هايدغر للبشر إلى مسألة كيف يمكننا التعامل مع المجتمعات عندما نتناول الطبيعة البشرية بوصفها غير قابلة للتحديد.

يرى هايدغر أنه طالما أننا لا نستطيع تحديد البشر بفاعلية دون الانحراف في النظم الميتافيزيقية، فإننا سنتابع الموقف السلبي: انتظار الكينونة. ولكن هل يقدم

1 Ibid. p. 17
2 Ibid. p. 18
3 Ibid. p. 19

هايدغر بهذا الموقف حلا عمليا لمشاكل المجتمعات؟ وهل يعتقد حقا أنه سيتم حـــل المشاكل من خلال الإنصات بشكل سلبـــي إلى الشـــيء الحقيقـــي (الوجـــود)؟ يتساءل سلوترديك مواصلا انتقاده لهايدغر. ثم يركز في محاولة منه لتطوير موقـــف هايدغر على إيمانه بتمايز البشر عن مجرد الوجود للكائنات الأخرى.

يقول: "هناك قصة يتم تجاهلها من قبل هايدغر بإصرار تتعلق بانبثاق البشـــر إلى المساحة الفارغة- قصة اجتماعية عن مقاربة البشرية من خلال قضية الكينونـــة والتقلب التاريخي في نشوة التمايز الانطولوجي"[1]. وهذا يعني انه على الرغم من أن هايدغر يركز في فلســـفته بشـــكل مكثـــف علـــى مركـــز مســـعاه التـــأويلي (Dasein،الكينونة)، إلا انه يغفل أن البشر يختبرون مجيئهم إلى العالم مـــن خـــلال وساطة اللغة، أو على حد تعبير سلوترديك قصة "السير في بيت الكينونة"[2]. وبهذا فان سلوترديك يحاول أن يظهر أن البشر لا يكونـــون في انفتـــاحهم (في العـــالم) مباشرة، بل من خلال وسائطهم، وبهذا فإنهم يكونون في مأزق البـــت في مـــا لا يستطيعون البت فيه، عندما يكون مضطرين إلى اتخاذ القرار (مشكلة التحـــولات أو الانعطافات)[3]. وبعبارة أخرى، فان ســـلوترديك ينـــــزع صـــبغة التســـامي de-transcendentalizes عن فكرة هايدغر المتمثلة في الانتظار في المساحة الفارغة أو الانفتاح عن طريق مناقشة كيفية أن الوسيط "اللغة" أصـــبحت مكانـــا لهـــذا الانفتاح حيث يمارس البشر اكتشاف العالم وأنفسهم.

وهكذا فان سلوترديك يرى أن فسحة اللغة التي يدخل من خلالها البشـــر إلى الكينونة بوصفها لحظة بدء التاريخ الثقافي. يقول: "الكينونة في الفسحة clearance (Lichtung) هي حدث على حدود تاريخ الطبيعة والثقافة، وذلك لأن الإنســـان القادم إلى العالم يتميز من مرحلة مبكرة بوصفه قادما إلى اللغة[4].

وبذلك فان سلوترديك يجلب الكائن الحقيقي للتحقيق: اللغة الإنسانية حيث يجري تدجين الكينونة- وسيلة التي يوظفها الناس بفاعلية وينتمون إليها بسلبية. لم

---

1 Ibid. p. 20.

2 Ibid. p. 21.

3 Ibid. p. 19

4 Ibid. p. 14

يكن سلوترديك ليثير ضجة حول ورقته لو انه اكتفى بذلك ولكنه ذهب ابعد من ذلك كثيرا حين طرح فكرة الانثربولوجيا المقابلة Onto-Anthropology وتحسين النسل Eugenetics.

يبحث سلوترديك عن سبب أعمق لوجود البشر في حالة مساءلة دائمة وعلاوة على ذلك فانه يتساءل عن الوسيط أو الناقل الذي تحدث فيه هذه المساءلة. كانت الكتابة هي الوسيط الأول التي سببت الإنسانية أو تسببت بها. ومع ذلك، فقدت الإنسانية نفوذها الكتابي مع ظهور وسائل الإعلام الجديدة. وبهذا فان التقنيات الحديثة مثل علم تحسين النسل تطرح مسألة الكينونة البشرية بوصفها وسيط أو ناقل جديد. جلبت قدرات القراءة والكتابة المجتمعات إلى القدرة على قراءة الجينوم البشري، ولان هناك مسافة صغيرة بين الترويض (taming) lections والانتقاء (breeding) selections[1]. فانه يحق لنا أن نتساءل من نحن بمصطلحات الجينات؟ لقد أصبحت الجينات وسيطا مشابها للكتب ومع ذلك، يمكن للجميع كتابة الكتب بوصفها مقترحات "إنسانية" لتثقيف المجتمع، ولكن هل يمكن لأي أحد كتابة الجينوم؟ ومن شأن إجابة بسيطة بـ "لا" إهمال العملية التعليمية التي أوصلتنا إلى هنا الآن، وتحديدا الإلزام المعروف جيدا: كن مستقلا، ثقف نفسك وامنح لنفسك قانون![2].

ولان مشاكل تحسين النسل ترتبط بطريقة وجود البشر من خلال مجيئهم إلى لغات معينة، فان تحسين النسل هو جزء من مشكلة التحول أو الانعطاف ولا يمكن أن يكون قابلا للحسم ببساطة.

ويمكن الآن تلخيص مشكلة التحول على النحو التالي: لا نستطيع أن نقول إن الناس يعلمون أنفسهم أو يتلقون تعليمهم من قبل شيء آخر، وكذلك لا نستطيع أن نقول اننا انفسنا؛ ولا اننا لسنا هي تماما، كما حولها سلوترديك إلى مسألة ترويض وتربية: البشر لا يجبرون على البقاء في الحظيرة السياسية كما أنهم لا يبقون أنفسهم فيها.

---

1 Ibid. p. 43

2 Peter Sloterdijk.: Nicht gerettet - Versuche nach Heidegger. Frankfurt am Main 2001. p. 327.

وبالعودة إلى اللغة بوصفها وسيط نجد منطق خاصا للمشـــكلات المتضـــمنة. فمثلا مع كل المزايا التي جلبتها لنا اللغة بوصفها وسيطا، ألا أنها جلبت مشـــكلاتها الخاصة مثل نظريات الأزمة وتحديدا الانطولوجية والابستمولوجية. فالتحركـــات داخل بيت الكينونة (اللغة) فتح ساحة المعركة بالنسبة لمسألة ما الذي يجب علـــى الناس القيام به؟ ما الأخلاق والآداب؟، وكيف ينبغي أن يكون تعليم البشر؟

وهكذا فانه يمكننا الزعم أن المشكلة المنهجية في المجيء من الحيـــاة العـــالم إلى المفاهيم الصريحة (المشكلة الابستمولوجية في استنتاج انطولوجيا محكمة وموثوقـــة) يؤثر علينا حين نوظف اللغة بوصفها وسيطا لا نستطيع السيطرة عليه بالكامـــل. لذلك فان سلوترديك يحذرنا إن هناك قوة خلف الترويض والتهـــذيب، خلافـــا للتفسيرات الخاطئة، ولهذا فانه يطالب بصياغة دستور codex من الانثرو – تقانات anthropo-technics وفقا لمنطق المشاكل، ووفقا لمنطق الجينوم الذي هو وســـيط جديد لقضية التحولات، ولكنه لا يزال في مجال اللغة[1].

ثلاثية الكرات ومكانية الوجود:

على صعيد آخر، ومن أجل استعادة أهمية الفكر النقدي اليساري، قـــارب سلوترديك تحديدا قضايا معاصرة، قضايا مختلفة عن تلك التي تناولها المفكرون في وقت سابق مثل تلك الخاصة بمدرســـة فرانكفـــورت. وفي عـــام 2004 أنجـــز سلوترديك ثلاثية الكرات Spheres trilogy: المشروع الأكثر طموحا حتى الآن (حوالي 2500 صفحة) بعد سبع سنوات من الكتابة. وقد نشر الجزء الأول عـــام 1998، والثاني عام 1999، والثالث عام 2004. والمجلد الضخم ليس إلا محاولـــة لكتابة تاريخ البشر من خلال فهم الناس بوصفهم كائنات تنتج الكرات وتعتمد عليها.

وحتى نشر مشروع الكرات فان صورة (الكرة) لم تكن موجودة في الخطاب النظري المعاصر. ولا بد لنا أن نتساءل كيف وصل سلوترديك إلى هـــذا الرمـــز، الذي احتل مكانة كبيره قي تفكيره قي السنوات الأخيرة. ولمن أشار من الكتـــاب أو النصوص في مشروعه؟

1 Ibid. p. 329.

يرى سلوترديك إن ثقافة ما لا تحمل مفردات كاملة عن نفسها. وتؤكد لعبة الكلمات الحالية على تحديد موضوعات وترك غيرها من الظــواهر دون معالجــة. وهذا ينطبق كذلك على مفردات النظرية في أواخر القرن العشرين. ويمكن للمرء، في العقود الماضية، أن يتكلم بشكل متقن ومع فارق بسيط عن كــل مــا يتعلــق بالتركيب الزمني في العالم الحديث. فقد نشرت أطنان من الكتب تتحــدث عــن الدفع نحو الماضي historicization والتوجه إلى المستقبل، futurization، وتجهيــز كل شيء - ومعظمها ليس مقروءاً الآن. وعلى النقيض من ذلك، كان لا يزال من الصعب نسبيا قبل عشر سنوات تقريبا التعليق على نحو معقول على مكانية الوجود spatialization of existence في العالم الحديث؛ ضباب كثيف يغطــي فضــاء النظرية. وحتى وقت قريب، كان هناك عمى مكاني طوعي - وبسبب المســتوى الذي كان ينظر فيه إلى المشاكل الزمانية بوصفها تقدمية ورائعة. كان يعتقد بــان قضايا المكان قديمة ومحافظة وتهم الرجال من الطراز القديم والامبريــاليين. حــتى الفصول الساحرة عن الفضاء (المكان) التي كتبها دولوز وغواتاري في ألف هضــبة لم تغير الوضع، لأنهما كانا سابقين على عصر مولع بعبادة الزمن. وينطبق الشــيء نفسه ينطبق على مقترحات فوكو المتأخرة، الذي يرى أننا ندخل مرة أخرى عصر الفضاء (المكان) الذي لم يكن لنا أن ندخله في تلك الفترة حتى ولو انتقالياً.

نحن ببساطة - يقول سلوترديك - غير قادرين على الاستمرار في علم الكونيات القديم: أوروبا التي تقوم على المساواة بين المنــزل والموطن والعالم. ويرى جــاكوب فون أكسكول Jakob von Uexkull: "إنه من الخطأ الاعتقاد بأن العــالم البشــري يشكل مرحلة stage مشتركة لجميع المخلوقات الحية. كل مخلوق يعيش مرحلة خاصة به والتي هي حقيقية مثلها مثل المرحلة التي يعيشها البشر". وتقدم لنا هــذه الرؤيــة... وجهة نظر جديدة تماما عن الكون الذي لا يتكون من فقاعة صابون واحدة طيرناهــا أبعد من آفاقنا لتتخذ أبعادا لا نهائية، ولكنه بدلا من ذلك يتكون من ملايين فقاعــات الصابون المتجاورة بشكل وثيق بحيث أنها تتداخل وتتقاطع في كل مكــان". والمكــان الحيوي لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا منحنا الأولوية للداخل[1]. لقد طرحت الحداثة

1 Peter Sloterdijk Spheres Theory: Talking to Myself about the Poetics of Space." Harvard Design Magazine, Spring-Summer 2009, p. 1.

موضوعة الإقامة أو السكنى بوضوح - يتابع سلوترديك - فبنيامين في مشروع الأروقة يبدأ من الافتراض الأنثروبولوجي الذي يقول إن الناس في جميع العهود يكرسون أنفسهم لخلق أماكن داخلية. وقد عبر الرجل الرأسمالي في القرن التاسع عشر عن هذه الحاجة من خلال استخدام أكثر التقنيات المتطورة من أجل تحصين الوجود عن طريق بناء الجزر الواقية: إنه يستخدم الزجاج والحديد وقطع الغيار الجاهزة الأخرى بغية بناء أكبر داخل ممكن. وتبشر الأروقة بإلغاء العالم الخارجي. إنها تلغي الأسواق في الهواء الطلق وتجلبها إلى الأماكن المغلقة، إلى الكرات المغلقة... لقد كان ذلك شرارة اتجاه اكتمل في تصميم الشقق في القرن العشرين، وكذلك في مراكز التسوق، وتصميم الملعب الرياضي[1].

وهناك أربع مراحل تفسر ظاهرة الإقامة كما يراها سلوترديك:

- المنزل بوصفه مكانا للانتظار: الانتظار القسري: البيوت في البداية كانت آلات لقتل الوقت. فالناس البدائيين في المزرعة كانوا ينتظرون حدثا صامتا في الحقول، حدث لا يمكنهم التأثير عليه، ولكنه بفضل الله لا يحدث بانتظام، وهو لحظة الخصب حين تتحول بذور النباتات إلى فاكهة.
- والمنزل بوصفه مكانا للاستقبال. هذا النوع من التواجد في المنزل تهدد في العصور الوسطى مع انتشار الثقافة الحضرية، ومنذ ذلك الحين زادت نسبة السكان الأوروبيين الذين وقعوا في مصيدة الضجر وقلة الصبر، وعدم القدرة على الانتظار... في المدينة لا تنضج الأمور ولكنها تنتج. فالمنزل، والعمارة يعنيان أن بشرا يحشرون بشرا في إنشاءات يصنعها البشر.
- والمنازل بوصفها أنظمة غلاف جوي يوفر نظاما مناعيا مكانياً. خصوصا فيما يتعلق بالغلاف الجوي المصمم. الهواء الذي يتنفسه المرء.
- وأخيرا الشقة في بناية: أو الموضع (studio) المخصص لوجود علاقة ذاتية في النظرية المعمارية والذي يمكن أن يحدد بوصفه مرحلة ناجحة لأسرة من شخص واحد. كل شيء يوجه إلى داخل الشقة: حيث يدمج العالم والأسرة معا. واليوم إذا ما كان لوجود بشري أن ينجح فان ذلك بفضل الدعم المعماري الذي حول الشقة ذاتها إلى عالم بأسره. ونواجه اليوم الطريقة التي

---

1 Ibid. p. 4.

يتم بها عزل مبنى، مع ملاحظة انه يجب عدم الخلط بين العزلة في مبنى وضخامة المبنى. فالعزلة، التي يمكن النظر إليها بوصفها ظاهرة مستقلة، هي نموذج لتفسير حالة العيش مع جيران وينبغي أن يكتب احدهم كتابا في مديح العزلة، واصفا بعدا للتعايش الإنساني الذي يعترف بحاجة الناس اللا محدودة إلى عدم التواصل[1].

فجميع الكائنات في هذا العالم، يؤكد سلوترديك، - تمتلك صفات للتعايش. وقضية الكينونة التي ناقشها الفلاسفة بحرارة يجب أن تطرح هنا في سياق التعايش بين الناس والأشياء في الأماكن التي تضمهم. هذا يعني وجود علاقة رباعية: الكائن يعني شخص (1) يكون مع شخص آخر (2) ومع شيء آخر (3) في شيء (مكان) (4). هذه الصيغة توضح مدى التعقيد - في الحد الأدنى - الذي نحتاج إلى بنائه من أجل التوصل إلى مفهوم مناسب للعالم. ولا بد أن يشارك المهندسون المعماريون في هذا الطرح لان الوجود في هذا العالم يعني بالنسبة لهم مسكن في مبنى. والبيت هو استجابة ثلاثية الأبعاد لقضية كيف يمكن لشخص أن يعيش مع شخص أخر وشيء آخر في مكان ما. وبطريقتهم الخاصة، يفسر المهندسون المعماريون حرف الجر (في) الأكثر غموضا من جميع حروف الجر المكانية. فهذا الحرف يسلط الضوء على كونك بالداخل ضمن حاوية ما وعلى كونك خارجاً على حد سواء. والبشر كائنات منتشية - إذا ما وظفنا مصطلح هايدغر. إنهم محتجزون في العراء إلى الأبد. وبالمعنى الأنطولوجي، فإنهم في الخارج، أي في العالم، لكنهم لا يمكن أن يكونوا في الخارج إلا إذا استقروا من الداخل، في شيء ما يمنحهم كامل الدعم. ولا بد هنا من التأكيد على هذا الجانب اليوم لمواجهة رومانسية الانفتاح الحالية. انه نظام المناعة المكانية التي تتيح لنا أن نمنح الكائن - في الخارج شكلا مقبولا، وهكذا فان المباني هي نظم للتعويض عن النشوة. "اللغة هي بيت الكائن" كما افترض هايدجر. وهي الحصن القوي الذي يمكننا من صد المفتوح والمكشوف. ومع ذلك فانا نسمح أحياناً للزوار بالدخول. وفي العلاقات الإنسانية، يخلق الحديث والمبنى الأمن الكافي الذي يسمح بالنشوة[2].

1 Ibid. p. 7.
2 Ibid. p. 7.

ولهذا السبب، من وجهة نظر سلوترديك أيضاً، فان المهندس المعماري هــو الشخص الذي يتفلسف في/ومن خلال المادة. فالشخص الذي يــبني مســكناً أو ينصب مبنى لمؤسسة، إنما يقدم بيانا بشأن العلاقة بين النشوة والسكون enstatic، أو، إذا شئتم، بين العالم بوصفه شقة والعالم بوصفه ميدانا أو ســاحة مكشــوفة (أغورا agora). ومشروع الكرات هو عن داخل إنساني محدد.

يشرح سلوترديك معنى نظريته على المستوى الميتافيزيقي، وهي أن البشــر لا يعيشون خارج الطبيعة، وإنما يخلقون دائما نوعا من الفضــاء الوجــودي حــول أنفسهم. المساحات الحضرية هي البيئة المؤنسنة حيث يتم استبدال الطبيعة بواقع من صنع الإنسان. وهذا يمكن أن يثير نوعا من الاغتراب؛ والشعور بالفقد داخل المدن التي قد تتوقع عادة أن تشعر بها وكأنك في الطبيعة[1]

ففي المجلد الثالث من الكرات وفي فصل طويل بعنوان "مدينة الرغوة، يحــاول سلوترديك أن يصف هذه المضاعفات من الحياة العصرية بتوظيف مصطلح صناعة الرغوة foammaking كل فرد يعيش في فقاعة محددة داخــل رغــوة التواصــل. و"مدينة الرغوة" هي نظرية للعيش في شقة. والشقة هنا هي المكان الذي يحتــوي على وسائل الاتصال اللازمة مع العالم الخارجي، إلا أنها أيضا نظام مناعة مكــاني. انه يحصنك ضد تأثيرات العالم الخارجي ولكنه في الوقت نفسه يربطــك بالعــالم الاجتماعي الذي هو شكل من أشكال "العزلة المترابطة" - وهو مصطلح ابتدعــه توم ماين، المهندس المعماري الأمريكي في أوائل السبعينيات. ويمكن للعزلة المترابطة أو المتصلة أن تكون مفهوماً هايدغرياً. إنه على الأرجح واحد من أكثر المفــاهيم العميقة التي لم يسبق أن وضعت داخل النظرية المعمارية الحديثة لأنه يتضمن الحكم على الطريقة الحديثة للحياة. لا يعتقد سلوترديك بفرضية هايدجر التي تقــول أن العصر الحديث هو عصر التشرد. فما يراه هو التحول في جميع هــذه الشــكاوى التقليدية بشأن التشرد الحداثي إلى لغة علم المناعــة language of immunology. وبالنسبة له، فانه لا بد من ترجمة الميتافيزيقيا العملية إلى لغة علم المناعة العــام لأن الكائنات البشرية، وبسبب انفتاحها على العالم، هشة من المستوى البيولوجي، إلى المستويات القانونية والاجتماعية، إلى المستويات الرمزية والطقوسية. ونحن نحــاول

---

1 Ibid. p. 7.

دائما خلق وإيجاد بيئة واقية. إن مهمة بناء جهاز مناعة مقنع واسعة جدا ومحيطية حتى لا يكون هناك أي مساحة للأشواق النوستالجية. وهذه مهمة مستمرة لابد من أدائها وتنظيرها بكل تقنية متاحة. لا توجد وسيلة للتراجع حسب سلوترديك[1].

ولكن لماذا هذه النهضة في الاهتمام بالمكان، ولماذا الآن؟ فأينما ينظر المرء الآن في العلوم الإنسانية والاجتماعية: في الانثروبولوجيا، في علم الآثار، في العمارة، في الاقتصاد، في التعليم، في التاريخ، في القانون، في السياسة، في علم الاجتماع والسياسة الاجتماعية - يجد علامات على ما يمكن تسميته الحياة المكانية: يتكرر المكان أكثر وأكثر وغالبا بوصفه مشكلة وحل على حد سواء. وبعبارة أخرى، يمكن القول إننا نعيش إحياءً ملحوظا للاهتمام بالمكان، اهتمام يضاهي بل وربما يتجاوز الاهتمام الذي تفجر مطلع القرن التاسع عشر عندما شكلت البيئة، والازدحام، والتقليد، ومواضيع أخرى مشابهة مشكلة مكانية مشتركة في العديد من مجالات المعرفة. وغالبا ما يصور هذا الإحياء بوصفه إعادة اكتشاف نظري لأهمية الفضاء والمكان. وبالتأكيد كان ذلك عنصرا قويا في الحكاية. ولكن، بالمقابل، يظهر أنه نابع أيضا من تطبيق أساليب مختلفة لفهم المكان من قبل جهات عديدة ومتنوعة. وبمرور الوقت، أنتج تطبيق هذه الأساليب نوعا جديدا من "المكانية placeness "التي هي على درجة من التعقيد والتلون كما كان يحدث من قبل، ولكنها أيضا تشكل نوعا جديدا من المناظر الطبيعية landscape مع أشكالها الخاصة من الخبرة"[2].

وإذا ما تخلصنا من فكرة أن الأساليب ليست مجرد تقارير عن واقع غير فاسد ولكنها هي ذاتها جزء من الحالة، فقد نتمكن من البدء في رؤية الثراء الكامل لهذا الاحتمال الجديد. وفي الواقع، فانه يمكننا القول إن تحولا جذريا قد حدث في وصف الأشياء وأن هذا التحول أقرب ما يكون إلى ذلك الذي وقع في القرن الثامن عشر، وشكل تحولا في ما نعرفه وما نريد أن نعرفه، **ونحن الآن نعيش تحولا مماثلاً تقوده تغيرات ثقافية كبرى مشابه:**

---

1 Sloterdijk, Peter in Funke, Bettina. "Against Gravity: Bettina Funcke talks with Peter Sloterdijk." Art forum, Feb/Mar, 2005.Internet source.

2 Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-First Century. University of Warwick. p. 7.

- تجريبيا: بوساطة الطرق التكنولوجية الجديدة لرؤية وتقدير الأشياء في العـــالم العادي من خلال أجهزة شعبية مثـــل المجهـــر، والتلســـكوب، والتحليـــل التجريبـــي.
- اقتصاديا: عن طريق توسع ثقافة الاستهلاك في الحضـــور المتزايـــد والـــوعي بالأشياء في السوق، وفي المنـــزل، وفي الحياة اليومية.
- وابستمولوجيا: عن طريق المواقف المتغيرة تجاه العـــام والخـــاص، والفـــردي والكوني.
- وسرديا، من خلال إدراك وتمثيل المكان الأليف[1].

وليس أدل على ذلك من اكتساح جيل جديد من أساليب البحث الـــتي يجـــري تطبيقها الآن على المكان. وانتشار الأساليب البحثية، التي تؤشـــر لهـــا الموســـوعات وسلسلة الإصدارات التي حولت الأماكن إلى ما يشبه المختبرات الحيوية، والبيئات لـــتي تشكل المختبرات في الميدان والتي هي في الوقت نفسه المحركات التي تســـمح بإنتـــاج الحقائق. ويمكن الزعم إن هذه الأساليب ليست مجرد بناء داخلي، ولكنها أيضا تنشـــأ من الضغوط الاجتماعية الأوسع. واحد من هذه الضغوط هو وارتفـــاع الاســـتهلاك الفردي و"توافقه الاجتماعي المكاني socio-spatial correlate، وهو نوع جديد مـــن التعايش الإنساني في مكان من هذا العالم worlding، يتم من خلالـــه إنتـــاج أنـــواع جديدة من السكنى inhabitation"[2]. وبتتبع أعمال كل مـــن لازاراتـــو **Lazzarato** وسلوترديك على وجه الخصوص، فسيتضح لنا - وتحت إلحاح مطالـــب الاســـتهلاك الفردي - إن نوعا جديدا من الجو المكاني spatial atmosphere[3] يتم إنشاؤه بحيـــث يسمح لأنواع مختلفة من الكائنات، والموضوعات والعوالم بالظهور إلى حيز الوجود من خلال تركيب ما يمكن أن نطلق عليه الخريطة الصالحة للســـكنى inhabitable map[4].

وتعد طرق البحث تأكيدا للقيم السائدة، بل هي وسائل لاستكشـــاف واســـتجواب

---

1 Wall, C.S. (2006) The Prose of Things. Transformations of Description in the Eighteenth Century. Chicago, University of Chicago Press. p. 2.

2 Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-First Century. University of Warwick. p. 7.

3 Ibid:p 7.

4 Ibid:7.

العالم. إنها ليست بناء اجتماعيا فحسب، ولكنها وجود نشط في حد ذاتها. ومع ذلك فإن التحرك خطوة واحدة في مختلف المخيمات المنهجية لإنتاج مزيد من الاهتمام بالمكان وبقيم مثل: الاستدعاء الذاتي recursivity والانعكاسية، والمشاركة لا يمكن أن ينظر إليها بوصفها قيما تحررية فحسب[1]. بل هي أيضا عنصر في روح العصر العامة التي تستحثها على استجواب معمم للموضوعات والأشياء، فضلا عن تشييد المساحات والأماكن التي تسمح بهذا الاستجواب. ولكن السؤال هو هل أن هذه التطورات دلالة على ظهور نوع جديد من المشهد landscape المرقمن البلاديوني Palladian (نسبة إلى المعماري اندريا بالاديو) أو أنها بناء دائرة خارجية جديدة من النار؟ -- الإجابة لا تزال مبهمة حتى الآن[2]. هذه المسائل السياسية، ليست فقط حول كيف أن بيئتنا قادرة على تحقيق السيطرة grip على حياتنا، بل أيضا حول كيف أن بيئاتنا أصبحت حيواتنا بحيث أن السيطرة grip نفسها قد تصبح مصطلحاً غير كافيا لأنه يعني أن شيئاً يعمل على شيء آخر بدلا من خلط الاثنين – الأمر الذي قد يتطلب البحث عن مصطلح آخر. في المقابل، فربما أن ما هو مطلوب سياسيا هو مشروع أطلق عليه بيترسلوترديك "التهوية ventilation" أو "تكييف الهواء air-conditioning" بحيث أن الأماكن ترخي قبضتها loosened up حتى توفر موارد للتفكير السياسي والقدرة على الاستجابة.

إن إنتاج خريطة السكنى الجديدة يجب أن ينظر إليه بوصفه جزء من ميل أوسع نطاقا وهو بالتحديد فردنة الاستهلاك individualization of consumption الذي تواصل على قدم وساق منذ السبعينيات. ومما لا شك فيه هو أن ثمة عملية تاريخية هامة كانت تجري منذ ذلك التاريخ وأن التعجيل في عملية الفردنة "الشاملة" قد دعم شكلا جديدا من أشكال الفردانية النفسية وتقرير المصير. وأصبح من السهل التعبير والإفصاح عن الرغبة desire التي يجب أن تفهم وتعالج بوصفها حالة فردية، ولا سيما من خلال وسيلة الاستهلاك الذي أعيد ابتكاره. وهكذا فان خريطة السكنى الجديدة المزمع إنشاؤها لا بد أن ترضي ثلاثة قيم: ملاذ من ضغوط عالم العمل، وأشكال مختلفة من منح الصوت للتعبير عن الذات، والاتصال الاجتماعي social connection ((ومن هنا نجد التزايد الهائل في مواقع التشبيك الاجتماعي التي تسمح للإفراد

1 Ibid:7.

2 Wall, C.S. (2006) The Prose of Things. Transformations of Description in the Eighteenth Century. Chicago, University of Chicago Press. p. 6.

بالتواصل مع أفراد آخرين)). وفي منطق المؤسسة الرأسمالية الإدارية، فان الناس يجب أن يتكيفوا مع أحكام وشروط الاستهلاك التي يعينها المنتجون. ولكن جوهر التفريد أو الفردنة الحقيقي للاستهلاك هو عكس هذا المنطق. انه يتطلب من وكلاء التجارة العمل في الفضاء الفردي. هناك يمكنهم أن يشكلوا علاقة مع الفرد. كما انه يتطلب منهم أن يعرفوا أكثر عن عملائهم وأن يسعوا للدخول في علاقة فردية معهم: الأمـــر الذي يتطلب مزيدا من المسح والاستجواب[1].

ولكنه يتطلب شيئا آخر أيضا - التدخل النشط. وذلـــك لإنتـــاج المســـاحات (الأماكن) التي يمكن أن تزدهر فيها هذه العلاقات. وبعبارة أخرى، تعتمـــد فردانيـــة الاستهلاك على إعادة صياغة المكان والزمان في المجتمعات الغربية المعاصـــرة، بحيـــث تدعم نشوء اللحظات الحاسمة الفرديـــة **individualised decisive moments** -- البقع الساخنة، إذا أردت -- التي يمكن اتخاذها للحصول على ربـــح (فائـــدة) لأنهـــا ستكون بمثابة نوع من التداول (العملة) الزمكانية. وإعادة الاشتغالات على الصياغات التي سنطلق عليها مصطلح worldings (التعايش الانساني في مكان مـــا)- لا تعتمـــد فقط على البيانات الخام، وإنما على المسوح المتكررة للمساحات (للأماكن) التي تنتجها مجموعة من الأساليب التحليلية لدراسة مميزات وخصائص الأمـــاكن والنـــاس الـــذين يعيشون فيها والتي تسفر عن معلومات ارتجاعية مستمرة حول اللحظات الحاسمـــة. وفي الواقع فان الأمر يمكن أن يعد آخر صيحة في تاريخ المسوح. ما فعله بيتر ســـلوترديك هو رغبته في إظهار كيف انتقلت الأعمال التجارية الحديثة modern business مـــن التركيز على إنتاج الكائنات objects إلى التركيز على إنتاج العـــوالم worlds الـــتي لا مفر من أن تكون أماكن. وبالتالي، فإن مؤسسات الأعمال التجارية لا تخلق الكـــائن ولكن العالم الذي يوجد فيه الكائن. وكنتيجة طبيعية، فان المؤسسة التجارية لا تخلـــق زبائنها (كما كان يحدث في الأنظمة القديمة الانضباطية) ولكن العالم الـــذي يعـــيش الإنسان في كنفه. وهكذا، كما يقول لازاراتو[2].

---

1 Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-First Century. University of Warwick. p. 21.

2 Lazzarato, M. (2004) 'From capital-labour to capital-life' Ephemera, 4, 187-208.

وتنتج الشركة عالما. وفي منطقها، فان الخدمة أو المنتج، تماما كما أن المستهلك أو العامل، يجب أن يتوافقوا مع هذا العالم، وأن هذا العالم بدوره يجب أن يكون مطبوعا (منقوشاً) على نفوس وأجساد المستهلكين والعمال. ويحدث هذا النقش من خلال التقنيات التي لم تعد حصرا انضباطية أو تأديبية. والشركة داخل الرأسمالية المعاصرة لا وجود لها خارج المنتجين أو المستهلكين الذين يعبرون عنها. فعالمها، وموضوعيتها، وواقعها، يندمج العلاقات التي يقيمها العمال والمستهلكين والشركاء مع بعضهم البعض. وبالتالي فان الشركة، مثل الله في فلسفة لايبنتز، تسعى لإنشاء الانسجام أو التوافق، والتداخل، وتصالب بين المونداد (المستهلك العامل) والعالم (الشركة). ويتضمن الأمر سريان العالم والتعبير عنه وعن الذاتيات subjectivities، بمعنى، أن خلق وإدراك المعقول (الرغبات والمعتقدات والاستخبارات) تسبق الإنتاج الاقتصادي. والحرب الاقتصادية الدائرة الوقت الراهن على نطاق كوكبي هو في الواقع "حرب جمالية."[1]

الشركة هو إنتاج ما يمكن تسميته سيميائية اللحظات حاسمة decisive moments of semiosis. وتمتلك مثل هذه اللحظات تاريخ ثقافي عميق الجذور، بطبيعة الحال. واللحظة الحاسمة، كانت في جزء كبير منها، من اختراع رسامي عصر النهضة حين حاولوا تصوير نقاط التحول الكبرى في التاريخ[2].

إنهم يبنون مشاهد بقدر كبير من التفصيل يؤخذ فيه مزاج ونزعات كل شخص أو كائن بوصفه جزء من لحظة تائقة نحو التحقيق. وقد التقط الفوتوغرافيون هذا الموتيف وخصوصا المصورين الصحافيين مثل هنري كارتييه بريسون، اللحظة الحاسمة (عنوان معرضه في متحف اللوفر) هي اللحظة التي تتمكن فيها عدسة الكاميرا من تعليق حدث يومي في عين وقلب الناظر لإنتاج لحظة التقاء الناظر والمنظور. انه الاعتراف - المتبادل المتزامن في جزء من الثانية - بأهمية حدث ما وكذلك بالتنظيم الدقيق للأشكال التي تعطي هذا الحدث معناه الصحيح[3].

---

1 Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-First Century. University of Warwick. p. 23.

2 Ibid. p. 23.

3 Ibid. p. 23.

وإلى حد كبير فان اللحظة الحاسمة لا تزال الدعامة الأساسية للدراما الحديثة. وقد بنيت كل النتاجات حول توضيح قوة لحظة واحدة، كما هو الحال في قــدرة ديبورا وورنر على تركيز كل تيتوس أندرونيكوس على لحظة، حين تــأتي لافينيــا المغتصبة إلى خشبة المسرح مفرومة اليدين مقطوعة اللسان. عمها، الذي يرى أمامه حطام امرأة، يتمنى لها يوما سعيدا ويسألها عن زوجها على نحو غير مفهوم إطلاقا. وغالبا ما يتم قطع اللحظة من المسرحية من قبل مخرجين بوصفها تنافراً مســتحيلاً ولكن وارنر جعلتها انتصارا: الكائن الأساسي، أو على حد تعبيرها "فعل الشــيء الصحيح في الوقت الصحيح". أخيرا، وربما الأكثر وضوحا هو انه قد أصبح هناك فيلم. ويمكن فهم السينما باعتبارها سلسلة من التأملات التطبيقية لعملية اســتدعاء اللحظات الحاسمة: "الحقيقة 24 مرة في الثانية، كما قال غودار ذات مرة[1]. السينما قادرة ليس على إنتاج تسريع ولكن على إنتاج إرجاء وتأجيل، محافظة بالتالي على اللحظة التي تم فيها تسجيل الصورة لأول مرة في نوع من الحاضر الموسع[2].

وهناك ملاحظة أخرى تتعلق بتاريخ اللحظة. فتلــك اللحظــات لا بــد أن تُكشف بطرق ميكانيكية جديدة، في كل حالــة، يمكــن مــن خلالهــا إعــادة ترتيب/وتحويل مادة الوقت العابر الخام والاختلاف المكاني – عبر كــاميرا 35 ام ام المحمولة خفيفة الوزن بمساعدة وسائل خاصة بالإضاءة والانتقال – إلى حركة بطيئة وإطارات توقف وإمكانيات لمؤثرات رقمية خاصة. وتنطوي كل حالة أيضا علــى إعادة صياغة للعلاقة بين الناظر والمنظور، والانتقال من علاقة تشبه العلاقة باللوحة إلى علاقة يحضر فيها الناظر بشكل مختلف من خلال الانتباه المستمر الذي هو أيضا 'تعليق الإدراك الحسي suspension of perception'. هذا الانتباه المستمر هــو، بطبيعة الحال، الدعامة الأساسية والشرط المسبق لإنتاج لحظات حاسمة[3].

وفي الممارسة العملية، فان إنتاج اللحظات الحاسمة يعني إنتــاج المســاحات (الأماكن) التي تكون قادرة على إنتاج وتمثيل اللحظات حاسمة من كل الأنــواع:

---

1 Mulvey, L. (2005) Death 24X a Second. London, Reaktion.. p. 15.

2 Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-First Century. University of Warwick. p. 24.

3 Ibid. p. 24..

فتصبح الحياة اليومية موكباً من اللحظات المتغيرة بسرعة والمشحونة سيميائيا والتي يمكن استغلالها للفائدة profit، والمتحققة من خلال أماكن مصممة بعناية للحصول على استجابات خاصة، تهدف إلى إطلاق العنان للمضاربة والإبداع، وتضخيم ما نعده كائنا.

ويمكن رؤية اللحظات الحاسمة التي تنتج عبر تصميم واع للمكان من خلال انتشار العمل على جعل المكان في الأصول الواعية لتوليد الإبداع (كما هو الحال في أماكن العمل)، والعمل الضخم على توليد اقتصادات خبرة experience economies[1].

- اللغة والبيوت البينية وتشكل الجنس البشري:

وهنا بالتحديد يصبح عمل سلوترديك ذي أهمية. ففي مجلداته الثلاث الموسومة ثلاثية الكرات، يأخذ سلوترديك مسكن هايدغر نقطة مرجعية أساسية ثم يجعل لتفكيره مكانا spatializes his thinking من خلال طرحه مسألة الكينونة بوصفها مسألة أن نكون معاً the question of being-together: فالمرء ليس وحيدا مع ذاته بالمطلق، ولكنه أيضا مع أشخاص آخرين، مع الأشياء والظروف،[2] وبالتالي فانه أبعد من ذاته بمعنى انه في بيئة. فكينونة الازدواج Being-a-pair تسبق جميع اللقاءات. وبعبارة أخرى، تهتم ثلاثية الكرات بديناميكية أماكن التعايش، الأماكن التي عادة ما يتم تجاهلها، لسبب بسيط هو أن "الوجود البشري... يرسو في مكانية spatiality لا يمكن تجاوزها أو التغلب عليها"[3].

ويستمر سلوترديك مع هذه الإشكالية المكانية، ويهتم بكيف أن المسافات والأماكن تقتحم عناصر موجودة وقائمة لتنتج أنواعا مختلفة الكينونة الجماعية being-togetherness. يحدد سلوترديك ثلاث موجات من العولمة، كل واحدة مع أشكالها الجديدة من البنى المصطنعة. الموجة الأولى هي العولمة الميتافيزيقية لعلم الكونيات اليوناني، والموجة الثانية هي العولمة البحرية منذ القرن الخامس عشر،

1 Ibid. p. 25.

2 Peter Sloterdijk, Bubbles: Spheres Volume I: Microspherology, translation by Wieland Hoban, Cambridge, MIT Press, 2011. p. 200.

3 Ibid. p. 229.

والموجة الثالثة هي التي نعيشها الآن. وفي حين أن الموجة الأولى أنشـأت هندسـة باطنية وأنتجت الموجة الثانية كوزموبوليتانية ظاهرة، فان الموجة الثالثة للاتصالات السريعة تنتج، من خلال عمل "الانضمام إلى الجهاز العصبـي للقاطنين في مكـان متماسك"، حسب تعبير سلوترديك - انعزالية عالمية من "العزلات المتصـلة مـن المناخ الصغير الذي يتم فيه اسـتبدال العلاقـات التواصـلية communicative relations باللعلاقـات المحاكاتيـة والتوحديـة inter-autistic and mimetic relations، وهو العالم الذي على غرار كرات صغيرة منعزلة وهدد بالتالي نوعـا معينا من الكينونية الجماعية"[1].

تمثل ثلاثية الكرات بوضوح انقلابا واسع النطاق في الخطابـات الفلسـفية والثقافية النظرية في معاقل التفكير المعاصر خلال العقد الماضـي. وعنـدما بـدأ سلوترديك عام 1990 في كلية بارد، في نيويورك، كان الأمر بالنسـبة لـه مجـرد هاجس غامض يتعلق بهذا التحول الطوبولوجي ضمن النظرية الثقافية. والآن فقط، بعد الانتهاء من الثلاثية، تمكن كما يقول من رؤية أكثر وضوحا تربط عمله مـع العديد من العلماء في جميع أنحاء العالم، مثل هومي بهابهـا، أرجـون أبـاديوري، وإدوارد كيسي. حتى فن ايليا كاباكوف وأعمال المعماريين مثـل فـراي أوتـو، وغريمشو وشركاه، أوريم كولهاس، التي تنتمي إلى دائرة العلاقات النظرية. في ذلك الوقت، كان سلوترديك يرغب في العمل مع رسومات تتعلق بالدائرة والسهم من أجل تقديم التفكير الفلسفي لطلابه في نيويورك وفينا، الذين كانوا أساسـا مـن الفنانين الشباب. واعتقد أن الرسوم الجرافيكية قد تكون مفيدة في هذا السياق.

كان سلوترديك مفتونا برسومات الطباشير التي مارسها مارتن هايدغر عـام 1960، في حلقة دراسية في سويسرا، من أجل مساعدة الأطباء النفسيين على فهم أفضل لأطروحاته الانطولوجية. وهذه هي المرة الوحيدة التي وظف فيها هايـدغر الوسائل البصرية لتوضيح الحقائق المنطقية، ذلك انه يرفض الوسائل اللافلسفية من هذا القبيل. في الرسم، يمكن للمرء أن يرى خمسة أسهم، يندفع كل منها نحو أفـق نصف دائري، يعد تجسيدا رائعا لمصطلح معنى الكينونة Dasein بوصـفها حالـة كينونة متجهة نحو أفق العالم الذي يتراجع باستمرار (لسوء الحـظ، لـيس مـن

---

1 Ibid. p. 226.

المعروف كيف كان رد فعل الأطباء النفسيين على ذلك). ولكن سلوترديك يذكر كيف شغلت الرسوم تفكيره وخلال السنوات التالية بزغت في رأسه اركولوجيا حقيقية للفكر المكاني بفضل تأثير هايدغر. ويعترف أن التركيز الرئيسي أوروبي التوجه، ولكن كان هناك اعتبار للثقافات غير الأوروبية، ولا سيما في الهند والصين. وبالمناسبة، يدين سلوترديك لشعرية الفضاء عند غاستون باشلار، على الرغم من أنه غادر تلقيناته بعناد فيما بعد.

يلعب مصطلح (الكرة) sphere دورا حاسماً في فلسفة بيتر سلوترديك، في حين أن الخطابات الجديدة الأخرى عن المكان تختفي بمصطلحات مثل المكان place، والمسكن dwelling، والأراضي territory، والمحلية local والعالمية global، ومصطلحات أخرى تنتهي باللاحقة scape. ويرى سلوترديك إن هناك أسبابا مختلفة لذلك منها ما هو لغوي ومنها ما هو حقيقي والحاسم هنا على وجه الخصوص هو أنه وتحت الطبقة الرقيقة من الألعاب اللغوية الحديثة حيث تلعب كلمة الكرة دورا هامشيا، تقع طبقة قديمة قوية جدا يمكن أن يطلق عليها المرء نطاق الألفي عام من التفكير الكروي الأوروبي two-thousand-year domain of old-European sphere thinking[1]. ولكنا بوصفنا المثقفين الحداثيين – يقول سلوترديك – نسينا ببساطة أنه في العصر بين أفلاطون وليبنز كان كل شيء تقريبا يمكن أن يقال عن الله والعالم يتم بمصطلحات علم الكرويات spherology. ولو فكرنا في المبدأ الأساسي السحري لتصوف العصور الوسطى، الذي يقول: أن الله قبة سماوية مركزها في كل مكان ولا مكان لمحيطه. ويمكن للمرء تقريبا الادعاء بأن النزعة الفردية في العصر الحديث تدل على إدراك واع لهذه العقيدة[2].

وقد لعبت السيميائيات الألمانية دورا في اختيار سلوترديك، لأن كلمة كرة قد وظفت على يد غوته وهايدغر بوصفها مرادفا تقريبيا لدائرة الحياة أو عالم المعنى وبالطبع هذا يناسب بالفعل بحثه المتواصل عن لغة مناسبة للمكان المتحرك، الشخصي، أو السريالي.

---

1 Sloterdijk, Peter in Funke, Bettina. "Against Gravity: Bettina Funcke talks with Peter Sloterdijk." Art forum, Feb/Mar, 2005.Internet source.

2 Ibid.

تحمل العناوين الفرعية لثلاثية الكرات أسماء مثل الفقاعات Bubbles، الكـــرة الجغرافية Globes والرغاوي Foam، وهي مصطلحات تبدو غير عادية في حقـــل الفلسفة وتظهر كما لو أن سلوتيرديك يحاول إنشاء مجال لغوي يبـــدو أقـــرب إلى الخطاب اليومي. ويتردد سلوترديك في اعتبار مصطلحاته رموزا أو استعارات لأن الكلمات، في رأيه، مثل الكرة أو الكرة الجغرافية ليست استعارات ولكنها صـــور فكرية thought-images، أو قل مجازات فكرية. خرجت قبل كل شيء من رحم الهندسة، وكان لها منذ العصور القديمة اليونانية، معنى مورفولوجي واضح، تحـــول إلى معنى كوني بعد أفلاطون[1].

ويرى سلوترديك إن الأمر يختلف مع عنـــاوين المجلـــدين الأول والثالـــث، الفقاعات والرغوة. فنحن هنا مهتمون بالرمزية، على الأقل عنـــد القـــراءة الأولى، حاول سلوترديك من خلال الفقاعات وصف رنين الفضاء الديناميكي بين النـــاس كما نجده في العلاقات التكافلية بين – الأم والطفل، وبوتشيس وفيلمون Baucis and Philemon، والمحلل النفسي والتحليل، والصوفيون والله، وما إلى ذلـــك. وعلـــى النقيض من ذلك، فان الرغوة، فضلاً عن معناها المجازي، والذي وظفه سلوترديك بدلا من مصطلح المجتمع الذي استنفذ تماما، تحمل بالطبع معنى حرفي. ومن منظور مادي، يصف مصطلح الرغوة نظاما متعدد الحجرات يتكون من فراغات شـــكلها ضغط الغاز والتوتر السطحي التي تقيد كلا منها الاخرى وفقا لقـــوانين هندســـية صارمة إلى حد ما. يبدو للسلوترديك أن النظم الحضرية الحديثة يمكـــن أن تفهـــم بسهولة بالمقارنة مع التحليلات الدقيقة الميكانيكية للرغوة. وقد ظهـــرت فكـــرة الكرات من هذا الحدس[2].

الكرات هي مساحات التعايش spaces of coexistence، المساحات الـــتي عادة ما تؤخذ على علاقها بوصفها تخفي معلومات هامة لتطوير فهم الإنسان وقـــد بدأ استكشاف هذه المجالات بالفارق الأساسي بين الثدييات والحيوانات الأخرى: الراحة البيولوجية واليوتوبيا في رحم الأم، والتي حاول البشر إعادة خلقهـــا مـــن خلال العلم والفكر والدين. ومن هذه الكرات المجهرية microspheres (العلاقات

1 Ibid.

2 Ibid.

الانطولوجية بين المشيمة والجنين) إلى الكرات الكـــبيرة macrospheres (الــرحم الكبير مثل الأمة أو الدولة)[1].

يحلل سلوترديك الكرات التي حاول البشر ولكنهم فشلوا في سكناها ويتقصى الروابط بين الأزمات الحيوية (مثل الفراغ، والانفصال النرجسي) والأزمات الـــتي تنشأ عند تحطم الكرة. وهناك كرات صغيرة وكرات كبيرة. بعضها ينفجر علـــى الفور، والبعض الآخر يستمر بعناد عبر الزمن. وتتناول الفقاعات المجالات الصغيرة التي تتشكل ما بين الأفراد، تمثل فكرة"الكـــرات البينيـــة الحميميـــة" interfacial spheres of intimacy، كما يدعوها سلوترديك[2]، المفاهيم التي اقترحها الفلاسفة الحواريين واللاهوتيين مثل مارتن بوبر أو إيمانويل ليفيناس. ويستبدل ســـلوترديك الذي يميل للتعبيرات البصرية والصوتية الرخيمة في الوقت ذاته مصطلح البينذاتيـــة غير الغنائي intersubjectivity - الذي يوظف على نطاق واسع للدلالـــة علـــى الذاتية المونولوجية الحداثية - بتعبير أكثر رخامة وهو تأثيرات البيوت البينية الـــتي تشـــكل اللجـــنس البشـــري interfacial greenhouse effects that form the human species[3].

تبدأ الثلاثية بجانب باطني، على افتراض أننا نفهم التعبير بشكل صحيح. ثم مع ما يقرب من 700 صفحات تزودنا الفقاعات بنظرية مفرطة عن الزوجين المقترنين pairs، وهي نظرية تقوم على مفارقة أساسية. ففي حين يعتقد الفكر اليومي بثبات انه يعرف كل شيء عن الأزواج - وهي أنها نتيجة لإضافة واحد زائد واحد - وهذا يعني من الناحية البيوغرافية نتيجة اللقاء أو المواجهة أو التشابك، إلا أن سلوترديك يجري تجربة لإظهار إلى أي مدى تسبق كينونـــة الازدواج being-a-pair جميـــع اللقاءات. ففي تحليله للزوج، يرى سلوترديك أن رقم اثنين number two, or the dyad يظهر بوصفه رقما مطلقاً، الشكل ثنائي القطبية الخالص. وتبعاً لذلك، فإنـــه

1 Willem Schinkel, Liesbeth Noordegraaf-Eelens In Medias Res Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being. Amsterdam University Press.2011. p. 29, 116.

2 Sloterdijk, Peter in Funke, Bettina. “Against Gravity: Bettina Funcke talks with Peter Sloterdijk.” Art forum, Feb/Mar, 2005.Internet source.

3 Luca Di Blasi reads Peter Sloterdijk straight. Translation by Chris Thomas. Electronic book review.1999.Internet source.

يأخذ دائما الأسبقية على الوحدتين المفردتين الاثنتين التي يبدو أنها "وضعتا معـــا". ويمكن بسهولة إظهار ذلك في العلاقة بين الأم والطفل أو، حتى أفضل، بين الجنين والمشيمة. وبذلك فإننا ندخل تخوم علم النفس الفلسفي المتطرف الذي ينحرف عن العقيدة العامة التي تمنح الأولوية للفردانية.

والباطني الحق لا يوجد في الكتب المعروضة للبيع في متجر في المطار، بل هـــو علم النفس العميق الذي يذكرنا بحالات ما قبل الفرد، وقبل الذاتية، وقبل الايجـــو. وهذا يقرب سلوترديك من لاكان كثيرا الذي تحدث في بعـــض الأحيـــان عـــن "الروحانيات الديمقراطية" democratic esotericism (علم الايزوتيريك أو علـــم الباطن الإنساني) من التحليل النفسي[1]. ويمكنك إن ترى ما المناطق التي اقتحمهـــا سلوترديك في الفصول الفضائحية نسبيا أو فصـــول أمـــراض النســـاء الســـلبية "negative gynecology" والوجود ما قبل الولادي في الرحم. (الفصـــول الـــتي عدها القراء مروعة).

يتضمن الجزء الثاني من المجلد والذي يحمـــل عنـــوان (Globen ،Kosmen، Reiche Worlds, Globes, Empires) (الكـــون، الكـــرة الجغرافيـــة، والإمبراطوريات) انتقادا لـــ "التغليفات الصلبة الثابتة" (stahlharte ehäuse steel-hard encasements)، بلغة ماكس فيبر. وفيما يتعلق بهذه "التغليفات". يواصـــل سلوترديك انتقاداته للشمولية، التي بدأت بالفعل قبل بضع ســـنوات، وتوســـيعها لتشمل كل تاريخ الحضارة المتقدمة: لإثبات أن "الكرات الإمبراطورية" الثابتة هي محاولات خاطئة لإنتاج مجتمع على نطاق أوسع. وينظر إلى هذه المحاولات بوصفها إسقاط قدري أو مشئوم - مشئوم لأنه مندمج بالشمولية - لكرات عائلية صـــغيرة على الصعيد الاجتماعي. وتبعا لذلك فان صعود الإنسانية في تشكيلات كرويـــة كبيرة مرادف لـــ "سقوط الرجل" خارج الجنة البينية في ما قبل التاريخ.

يبحث هذا المجلد أيضا في العواقب العامة والسياسـية لهـــذه الافتراضـــات الأساسية؛ وبهذا المعنى، يمكن وصفه بأنه العنصر الظاهر (الخارجي exoteric) مـــن المشروع. انه يدرس فكرة أن الحضارات الأقدم قد تصورت العالم في المقـــام الأول

---

1 Sloterdijk, Peter in Funke, Bettina. "Against Gravity: Bettina Funcke talks with Peter Sloterdijk." Art forum, Feb/Mar, 2005.Internet source.

على شكل دائرة، معززة بالروح spirit-infused circle. وحاول سلوترديك أن يبن في الكرة الجغرافية أو الكون Globes كيف أن الإغريق هم أول من صاغ الكون في شكل هندسي، ثم بعد ذلك أعاد فلاسفة الأفلاطونية الجديدة صياغة الإله في شكل هندسي والتي يقول سلوترديك إنها منحته الشعور بإعادة فتح واحدة من أكثر الفصول إثارة في تاريخ الأفكار. والنتيجة هي الخروج بتاريخ فلسفي للعولمة فأولا: كان الكون معلوما globalized (كرويا) بمساعدة الهندسة، ثم كانت الأرض معلومةglobalized (كروية) بمساعدة رأس المال[1].

ونجد في مركز المجلد الثالث الذي يحمل عنوان الـ (رغوة) (Schaum Foam)، النظرية المناعية للهندسة المعمارية، لأن سلوترديك يعتقد أن البيوت هي أنظمة مناعة مشيدة. لذلك فانه يقدم تفسيرا للموطن الحديث modern habitat من ناحية، ومن ناحية أخرى يعطي وجهة نظر جديدة للحاوية الجماهيرية mass container. وعندما يسلط الضوء على الشقة apartment والملعب الرياضي بوصفها أهم الابتكارات المعمارية في الحداثة، فذلك لأنها ليست خارج الفن أو بعيدا عن الاهتمام الثقافي التاريخي. فهو يهدف بدلا من ذلك إلى تقديم تناول جديد لتاريخ الأجواء atmospheres، ومن وجهة نظره، فان الشقة والملعب الرياضي هامة في المقام الأول بوصفها منشآت في الغلاف الجوي atmospheric installations. فضلا عن أنها تلعب دورا محوريا في تطوير الوفرة، التي حددت سر الحداثة المفتوح. ويعتقد سلوترديك أن الثناء على الترف الذي ينتهي به الكتاب هو أمر حاسم لتشخيص الحاضر.

-العالم المعاصر بوصفه فقاعة:

يرى سلوترديك ان العالم المعاصر أصبح فقاعة/رغوة، أو سلسلة من المونادات monads (الكائنات الأولية وحيدة الخلية) الاستهلاكية المقطوعة عن بعضها والتي تخترع باستمرار، وحتى يجنون استجابات جديدة، ولحظات حاسمة لا تجعلنا نتخذ قرارا، بل أنها تجعلنا في مأمن من العديد من أشكال التفاهم المشترك والازدهار الإنساني[2].

---

1 Ibid.

2 Thrift, N.J. RE-ANIMATING THE PLACE OF THOUGHT: Transformations of Spatial and Temporal Description in the Twenty-First Century. University of Warwick.. p. 26.

وعلى الرغم من إن هذه الرؤية قاتمة جدا إلا أن الفكرة هي أن المكان والزمان لم يعودا يغلفان كائنات الاستهلاك بوصفهما عناصر متكاملة في توليد كتلة الاستهلاك الفردي التي تدور حول أكثر من سلعة بسيطة: فالكائن ليس إلا جزءا من مجموعة أكبر، هي العالم الذي ربما يكون من الأفضل أن يفهم بوصفه الفضاء (المكان) المعزز الذي يسمح سيميائياً بازدهار العلاقات بين الأفراد. عالم مرتوٍ بالإشارات المرسلة والمقروءة لأن كل كوة niche بيئية هي كوة سيميائية. فلم يعد المكان والزمان شيء خارجي ولكنه لحظة أساسية في تصميم هذه العوالم التي لا تعد ولا تحصى والمعززة سيميائياً. وهذا يتطلب غلاف يكرر نفسه ويمكنه أن ينقل الإحساس بالقدر ذاته الذي ينقل فيه المعلومات. فالمكان الثاني أعمق من كل من ما جاء قبله في أنه مثقل بكل أنواع الإشارات وأكثر سطحية منه في أنه يعتمد على السيطرة المركزية للإحساس والمعلومات التي تنقلها. ولكن ما هو واضح هو أن الهدف جعل هذه الأماكن أكثر استجابة -- فضاءات من التفكير من نوع ما. أي أنها آلات سيميائية تعد عناصر حاسمة لنظام عالمي جديد النمذجة. واعتقد انه يمكن القول بأن طرق البحث تتناسب على نحو متزايد مع ضرورة توليد هذه العوالم. فهي تشكل عنصرا أساسيا في خلق عالم يقوم على أساس منطق فردي جماهيري mass individual logic (على الرغم من التناقضات الواضحة في المصطلح)[1]. وبالتالي، فإنها(طرق البحث) تحمل علامات متزايدة على التعايش المكاني بين البشر worlding الذي يسود الآن.

وبوصفه قد صدر في مرحلة ما بعد الألفية الثالثة، فانه يمكننا أن نفترض أن هذا الجزء لن يقدم شيئاً أقل من ما بعد الحداثة، أو حتى في خطة ما بعد الثقافية العالية، والتي يحاول سلوترديك أن يظهر كيف إن الكرات الصغيرة والكبيرة تتجمع معا لتشكيل كلا تعدديا غير قمعي. وفي هذا الصدد، فإن تعبير الـ "رغوة" يبدو وكأنه يمنح استعارة ليوتارد الشهيرة "الأرخبيل" بعدا ثالثاً: في الرغوة، نحن كائنات من كرات sphere-forming beings يمكن أن تطفو وتتدفق مع، وفوق، وعبر بعضها البعض، دون أن تطغى على بعضها أو تسمح لأحد بان يطغى عليها[2].

1 Ibid. p. 18.

2 Luca Di Blasi reads Peter Sloterdijk straight. Translation by Chris Thomas. Electronic book review.1999.Internet source.

وفي حين أننا لا نريد لهذه الفقاعات الفردوسية من الرغوة أن تنفجر بسرعة كبيرة، إلا أننا نقول أن استعارة سلوترديك للـ "رغوة"، تماما مثل استعارة ليوتارد لـ "الأرخبيل"، ينطوي على أفضل فرصة مواتية يمكن من خلالها وضع مجمل التعدديات على مسرح العرض. وبتجانس يشبه تجانس استعارات تفضيل ما بعد الحداثة للتعددية، فان هذه الاستعارات تكشف أيضا عن أن العقل قد تخلى عن مهمة تجاوز جميع الكرات وفضل بدلا من ذلك أن يأخذ منظور عين الطائر أبعد من الرغوة. وبالتأكيد فان فكر سلوترديك فكر معاصر جدا. وهذا ينطبق أيضا على محتوى مجلد الكرات: الفقاعات. وعلى الرغم من حقيقة أنه يحمل إمكانات كبيرة بالفعل لغضب أشباه المتعلمين المعاصرين، إلا أن سلوترديك يحشر نفسه بشجاعة في الكرات الكاثوليكية الحميمية الخفية والتي تفاداها حتى اللاهوتيين أنفسهم حين عاد مع تقارير غريبة لسير القديسين في "فقد القلب" و"تجديد القلب"، وعلى طريقته الفذة، جعلهم يتحدثون. وينطبق هذا على انغماسه في تفاصيل تبدو غير مهمة حين يتناول اللوحات المقدسة في الفصل الثاني: بين الوجوه. Between Faces. هنا، يجد المرء لآلئ من الفكر الذي يمتلك تأثيرا إرشاديا كبيراً. ويبدو سلوترديك غير مبال بما قد تسببه مقالاته من توبيخ أو لوم علمي، حيث تستمر جولة الكرات عبر العوالم الصغيرة والخفية للتنويم المغنطيسي، والتخاطر، و"وفضاء الروح المشتركة: الملاك المزدوج" (الفصل السادس)، ويتوج بتفسير دقيق لبعض هواجس أوغسطين الخفية (الفصل التاسع). إن المسح غير المبالي لتاريخ الحضارة بأسرها -- حتى في الوقت الذي تتجلى فيه بأكثر خطوط التقاليد غموضا - بالرغم من كل الاعتراضات الممكنة - يمثل ميزة لما بعد الحداثة على الحداثة الخالصة التي تميزت وتقيدت بالعلموية. ويمتد الرأي إلى أبعد من حدود الأفق الحداثي، التي أصبحت تقليدية، وبالتالي يكتشف كنوز التقاليد التي لا تزال خفية حتى الآن. للأسف، ليس هناك قوة يمكن أن لا تتحول إلى ضعف. فعدم اكتراث سلوترديك بانتقادات زملائه ربما جعله مبتهجاً، وحاجته المتنامية للإبداع والأصالة كفيلة بالعناية بما تبقى. ولهذا فانه يتمادى في الفصل الخامس مثلا بحيث انه يطلق التصريحات التي هي في الواقع مناسبة لتشويه سمعة الكتاب في عيون معظم النقاد. ففي هذا الفصل الخامس، وجد مقتنصي الأخطاء من النقاد الألمان غايتهم

ليختزلوا الكتاب بأكمله إلى ما يزيد قليلا على مضمون هذا الفصل. وبميله الخاص والمميز للتخلص من السرديات الأسطورية والدينية الكبيرة من خلال علمنتها، يسعى سلوترديك إلى إيجاد المعادل المادي لحدس الكمال الإنساني الأصيل، والموجود في كثير من الثقافات، كما يعبر عنه في العديد من التكهنات حول الإنسان البدئي. في هذه العملية تطرق إلى المشيمة التي تغذي الجنين وتربطه بالأم عبر الحبل السري. ولا يمكن للمشيمة في الواقع أن تكون جهازا خالصا لا للام، أو للطفل. والمشيمة بالنسبة لسلوترديك تقدم أدلة على فقد الكمال الإنساني الذي تشكل في بداياته بطريقة ثنائية. ووفقا لأريستوفانيس، فان الإنسان، في طروحات أفلاطون، هو النصف المشوه لكائن دائري الشكل والذي كان هو الكل؛ وبالمثل يرى سلوترديك، أن الإنسان يتألف في الأصل من جزئيين وان الظاهر لنا هو نتيجة فصل الشيء عن الإنسان. يوظف سلوترديك مصطلح Mit (With) (مع) لتعيين هذه الحالة التي يصعب وصفها بسبب أصلها ما قبل اللغوي. فالجنين ومشيمته يرتبطان ببعضهما البعض مثل أورفيوس ويوريديس. واضطر كل أورفيوس لمغادرة يوريديس الخاص به. وعند الانفصال، منح الأخير الأول مسافة "بحث تكون البدائل ممكنة." مسافة شاغرة بحيث أن الـ "رفيق الأولي" الذي تركه المرء وراءه يصبح نقطة انطلاق لبحث متجدد باستمرار عن رفقة جديدة وكرات بديلة جديدة.أما المشيمة يوريديس فإنها تترك أيضا السرة -الأثر الجسدي الذي يشير إلى ثنائيتنا القطبية الأصلية - لنصف الإنسان الذي يشبه أورفيوس. ويرى سلوترديك إن مشكلة التاريخ الإنساني تبدأ مع إقصاء excommunication هذا الرفيق الأولي. إذ بدلا من تكريمها مثل نصف الإنسان المفقود، فان مصير المشيمة هو استغلالها في مستحضرات التجميل أو تحويله إلى حبيبات تسرع عملية الاحتراق في محارق النفايات. ووفقا لسلوترديك فان "تحالف الصمت السلس" الذي تشكل يهدف إلى جعل البشر ينسون رفيقهم الأصلي، المشيمة، والحكم عليهم "بفقد كونهم معا absence of togetherness "Mitlosigkeit"[1]. عند هذه النقطة، وبعد تتبع قطار سلوترديك الفكري، تدخل الفردانية الحديثة مرحلتها الساخنة. فـ "محاكم

---

1 Ibid.

التفتيش النسائية" هي التي أوجدت الإنسان الحداثي الوحيد. وقد سهلت هذه الحالة بدورها تشكيل الدول الاستبدادية. "ولادة الشمولية من روح القبالة؟ لا يستطيع قراء الفصل الخامس مقاومة شعور أهم قد وقعوا في مصيدة رجل غريب الأطوار ولكن لمشكلة ليست هنا وإنما في طبيعة أسلوب سلوترديك. فبصفته لا أدرياً متشككا agnostic، يوقظ سلوترديك تصورات أو "sonospheres"، يطرح من خلالها نفسه autopoietically. وفي غياب القدرات البينذاتية التي يمكن إن تحميه من التطرف، فانه يتمادى بسهولة في هذه العملية[1]..

بدلا من ذلك هناك سؤال آخر وهو الأهم، لأنه يقوض الاهتمام الرئيسي من الثلاثية كلها: تربط أطروحة سلوترديك الأساسية نفسها بجوانب الانتقادات المجتمعية لليبرالية. فمع أطروحته عن النشوء الكروي المزدوج في الأصل، يدحض سلوترديك المفهوم الذري atomistic conception للشخص ((المدرسة الذرية التي ترى إن العاصر مكونة من جزئيات صغيرة غير قابلة للانقسام)). ويعتقد أن هذا المفهوم خيال - مهيمن واقعياً لأنا بلا حدود وذات حكم مطلق، ولشخص "يلاحظ ويسمي ويمتلك كل شيء، دون أن يسمح لأحد أو لأي شيء باحتوائه، أو امتلاكه، أو تعينه"[2].

ويتأثر سلوترديك بعمق بالتمكين الذاتي النتشوي للإنسان من خلال التأكيد على فكرة أن "الله قد مات" (أخذ هابرماس بهذا القول قبل خمسة عشر عاما) كما يتأثر بأفكار فيشته الفعالية عن المنشأ. وتتوافق هذه الصيغة الحيوية والتأكيدية الايجابية من الفكر مع الفردانية الحديثة والقومية والامبريالية العالية ولكنها لا تتوافق مع تجاوزها. ولا يبدو التوتر الناتج عن التقاطب بين التمكين الذاتي والتصوف الغامض المتجدد الذي حفز مشروع سلوترديك بأكمله، خارج المكان حين يحاول سلوترديك أن يكون (Dia-Gnostiker) "dia-gnostic(-ian)"[3]. وفي الفقاعات، حيث يعتزم سلوترديك تحديد الاتجاه، يظهر هذا التوتر في طريقه. بوصفه خادما لسيدين، يضطر إلى أن يشير إلى اتجاهين متعارضين.

---

1 Ibid.

2 Ibid.

3 Ibid.

-استحداث المفاهيم والنظرية النقدية الجديدة:

يرى بعض النقاد إن سلوترديك لم يقدم في الجزء الثالث سوى مصطلحات جديدة للنظرية النقدية تسيقنها تاريخيا وتعيين حدود مصطلحات مدرسة فرانكفورت. عدا عن النقد بعيد المدى للاستقبال المعاصر لميراث النظرية النقدية خلال الكتاب. على وجه الخصوص، ينتقد سلوترديك ما يرى أنه تفسير مضلل لهذا التقليد من قبل الأكاديمية الأمريكية، مما يؤدي إلى تكرار التاريخ المفاهيمي conceptual history وموضعة مصطلحات مثل الثورة والمجتمع تاريخياً. يلخص سلوترديك مكونات هذا النقد ويشرح لماذا يعتقد أننا بحاجة إلى اختراع مفردات جديدة تماما بقوله: لان المصطلحات والمفردات القديمة أصبحت عديمة الجدوى لان كل اللغات الطبيعية القديمة، بما فيها الخطابات النظرية، طورت لتناسب عالم المواد الصلبة والثقيلة، وتبعا لذلك فإنها لا تستطيع التعبير عن خبرات عالم الضوء والعلاقات. وهكذا فإنها غير مناسبة لرسم الخبرات الأساسية للحداثة وما بعدها التي ركبت العالم بالاستناد إلى التعبئة وتخفيف الأعباء. هذا بالفعل يسمح لسلوترديك أن يشرح لماذا، في رأيه، أن النظرية النقدية ومدرسة فرانكفورت قد عفا عليها الزمن، ويجب أن يحل محلها خطاب مختلف تماما يقول أن: المنظرين النقديين وبسبب تراثهم الماركسي، قد استسلموا للإغراء الواقي في تفسير الرقة والخفة بوصفها مظهرا والكثافة والثقل بوصفه جوهرا. ولذلك فإنهم يمارسون النقد بالأسلوب القديم حين "يفضحون" خفة المظهر باسم كثافة الحقيقة أو الجوهر. في الواقع فانه وبسبب حدوث الوفرة abundance في الحداثة تحول الجوهر إلى مظهر، وسكن "الجوهر" في الزبد، وفي الهواء، وفي الغلاف الجوي. وحين نفهم هذا، فان حالة "النقد" تتغير كثيراً. يقول ماركس أن كل نقد يبدأ من نقد الدين، ولكن سلوترديك يقول أن كل نقد يبدأ بنقد الجاذبية gravity. بالإضافة إلى ذلك، فإننا نعترف بأن "النظرية النقدية" لم تنجح في رحلتها عبر الأطلسي. فالنظرية النقدية الأصيلة كانت "في الوطن" نوعا من اللاهوت السري: إنها تعالج الإخفاقات في الخلق (أو المجتمع) وتنتقد الواقع باسم المطلق غير المسمى. وكان هذا النهج مرمزا ببراعة بحيث أن علماء الاجتماع ونقاد الأدب الأمريكيين قالوا بلا منازع أنهم كانوا يقرؤون دعوة لمجتمع متعدد الثقافات[1].

---

1 Sloterdijk, Peter in Funke, Bettina. "Against Gravity: Bettina Funcke talks with Peter Sloterdijk." Art forum, Feb/Mar, 2005.Internet source.

يوظف سلوترديك الصور، الأمر الذي يعد غريبا في الكتـــب الفلســـفية، بطريقة تذكرنا بمعاصريه الألمان مثل الكسندر كلوج، كلاوس ثاوليت، وسيبالد. ويوظف سلوترديك الصور ليس للتوضيح وإنما بوصفها سرديات موازية. ويمكن للمرء أن ينظر أيضا إلى مشروع أروقة والتر بنيامين Arcades Project بوصـــفه نموذجا تاريخيا يشتمل كذلك على قسم يعتمد على توظيـــف واســـع النطـــاق للصور. أما قضية الرجوع إلى مشروع الممرات فانه يفـــرض نفســـه لان هـــذا الكتاب أيضا فحص المساحات والأجواء التي أشرت للحظة المعاصرة بحيث يبدو أن اختبار سلوترديك للإستاد وشقة المنـــزل في القرن العشرين تكمل دراســـات بنيامين عن المفهوم المكاني والأروقة الناشئ في عصر الحداثة. يرى ســـلوترديك إدراج الصور في تدفق النص هو إجابته على تحول الوعي المكـــاني في النظريـــة الحديثة[1].

وبتناول الأمر بمصطلحات تاريخ الميديا، فهو لم يعد يكتب النثر الفلســـفي على صفحة الكتاب ولكن على صفحة شاشة a monitor page[2]، وهذا عمليـــا هو الفضاء الهايبرتكستي. ففضاء الشاشة يقترب تماما من فضاء العرض الحديث، نوع من المكعب الأبيض الاليكتروني. بحيث انك عندما تعمل هناك، فمن المنطقي أن تتخيل نصا ثانيا أو ثالثا "بجوار" النص اللفظي، وهذا هو بالضبط مـــا يفعلـــه الكتاب الذين يعملون مع الموازي البصري للسرديات. فالإشارة إلى والتر بنيامين كانت ضرورية جدا في هذا السياق، إلا أن علاقة سلوترديك ببنيامين ليست بهذه البساطة. فمن ناحية، نجد أن مشروع بنيامين صالح تماما لان يكون نموذجا لنظرية الثقافية الآنية لأنها تتوقع بالفعل كل شيء من الممكن أن يكون مهمـــا لاحقـــاً: الشغف بالأرشيف، دراسة التفاصيل الدقيقة؛ نظرية وسائل الإعـــلام، وتحليـــل الخطاب، والبحث عن وجهة نظر سيادية يمكن للمرء من خلالها فهم الشـــمولية الرأسمالية. من ناحية أخرى نجد أن سلوترديك مقتنع بأن عمل بنيامين قد وصـــل إلى طريق مسدود وانه فشل كمنظر. لذلك فانه قد تفـــرغ لنقـــده في كتـــاب سيحمل عنوان (في داخل الفضاء الداخلي للرأسمالية العالمية: نحو نظرية فلســـفية

---

1 Ibid.

2 Ibid.

للعولمة، 2005). ويتهم سلوترديك بنيامين بعدم الفهم، وبالتالي فهو يتبع بنصف فهم أفكاره الرائعة حول إنشاء عوالم داخلية جديدة عبر الرأسمالية. بل الأسوأ بالنسبة ليه هو حقيقة أنه وضع نمطا معماريا للأروقة عتيق الطراز من الناحية التاريخية في مركز تحليله على الرغم من انه في أيامه لم يكن بالإمكان تجاهل أن العمارة الرأسمالية الداخلية قد تجاوزت ومنذ فترة طويلة مرحلة الرواق (الممرات المقوسة). فالملاعب الرياضية، ومراكز المؤتمرات والفنادق الكبيرة، والمنتجعات كانت جديرة باهتمام بنيامين. وتستند فكرة من يريد كتابة "تاريخ اور ur-history في القرن التاسع عشر إلى فهم خاطئ، وهكذا يقترح سلوترديك دراسة الرأسمالية الداخلية بمصطلحاتها الخاصة ذات الصلة، مما يؤدي، بالتالي، إلى نظرية الرغوة. ما نحتاج إليه اليوم -حسب سلوترديك- هو" مشروع تكييف الهواء air-conditioning project" للكيانات الاجتماعية الكبيرة أو "مشروع بيوت محمية greenhouse project"[1].

يعتقد سلوترديك أن المجلد لثالث من الكرات يقدم بالفعل بداية لما أطلق عليه معالجة ما بعد بنيامين للإبداعات المكانية الجمعية في الحداثة وما بعد الحداثة. ينتقد سلوترديك نهجا آخر يمكن أن يوصف بأنه (ما بعد بنيامين) ويحمل عنوان (إمبراطورية) لأنطونيو نيغري ومايكل هارت (2001) لأنه يستند على مصطلح التعدد multitude، ولكنه أيضا يرى أن نيغري وهارت قد نجحا في إشباع الرغبة الحالية نحو الراديكالية (a novum organum) وهو إنجاز يستحق الإعجاب من وجهة نظره[2]. وفي الوقت نفسه يرجع سلوترديك النجاح العظيم لهذا الكتاب لنغماته الدينية المحتجة برقة. فللوهلة الأولى لن نتعرف بسهولة على الراديكالية اليسارية القديمة الطيبة عندما يأخذ القديس فرنسيس مكانه إلى جوار ماركس ودولوز. لكن هذا التحالف الجديد مع القديسين مفيد لموقف الراديكالية اليسارية في حالة ما بعد الماركسية. واليوم فان كل من يريد ممارسة معارضة جوهرية يحتاج إلى حلفاء الذين ليسوا من هذا العالم. ومن أجل فهم الوضع الحرج للراديكالية اليسارية، ينبغي للمرء أن يتذكر نظرية "تقليل التباين المعرفي" "Cognitive

---

1 Ibid.

2 Ibid.

"Dissonance" لليون فستينجر[1]. وبحسب فيستنجر فان الإيديولوجيات التي لا تتوافق مع الظروف يتم إعادة تفسيرها من قبل المؤمنين بها حتى يبدو أنها تليق بهم أو تتوافق معهم مرة أخرى، وكانت النتيجة التي لا يمكن تجنبها إن النظريات بدت غريبة على نحو متزايد. وتوضح جيرشوم شوليم شيئاً مماثلا في ما يتعلق بمصير الديانة اليهودية. وجوهر ما يقوله شوليم هو هذا: عندما تفشل النبوة prophetism، تنتصر الاخروية apocalypticism، وعندما تفشل الأخروية، تبزغ الغنوصية أو المعرفة الروحية gnosis[2]. ويمكن ملاحظة تصعيد مماثل في حركات المعارضة السياسية منذ العام 1789: عندما فشلت الثورة البرجوازية أو كانت غير كافية، بزغ اليسار الراديكالي، وعندما فشل اليسار الراديكالي أو كان غير كاف، ظهر سحر التظاهر. ويبدو أن نيغري - من وجهة نظر سلوترديك - وصل في هذه النقطة بالضبط. فهو يدعو في "تعدده" إلى مجموعة غاضبة من القديسين تحرق المعارضة الخالصة بنيرانها. إلا انه لم يقدم مشروعا ثورياً، وبدلا من ذلك نجده قد استشهد بمجرد وجود معارضة عالمية للرأسمالية العالمية. لذلك لا يمكن القول ببساطة أن إطار نيغري قد فشل، بل لقد ثبت فشله بالفعل. وربما سيكون أكثر دقة الادعاء بأن الثورية سياسية تتحول إلى مُعَلِم روحي. هذا هو الثمن الذي يتعين دفعه من قبل أي شخص يحاول بجدية تطوير لغات اليسار أبعد من مجرد الاستياء- وفقا لسلوترديك[3].

---

1 تنطلق نظرية التباين أو التنافر المعرفي هذه النظرية أتى بها ليون فستنجر1962، من فكرة أن الإنسان كيان نفسي يسعى دائما إلى انسجام مواقفه وآرائه والمواضيع التي يتلقاها مع شخصيته وبنيته النفسية، فنظرية التنافر المعرفي ترمي إلى كون الإنسان يتعارض ويقاوم كل شيء يتعارض وبناءه المعرفي. تتركز هذه النظرية على أن الفرد يحاول بذل مجهود من أجل الحفاظ على توازنه النفسي من خلال جعل هذه العناصر أكثر توافقا، فالتنافر هو حالة من حالات الدافعية بحيث تدفع الفرد إلى تغيير سلوكياته وآرائه، فوفقا لصاحب النظرية فإن هناك ثلاثة أنواع من العلاقات بين عناصر معرفتنا.

2 Sloterdijk, Peter, in Funke, Bettina. “Against Gravity: Bettina Funcke talks with Peter Sloterdijk.” Art forum, Feb/Mar, 2005.Internet source.

3 Ibid.

سلافوي جيجيك

(1949-...)

سلافوي جيجيك (Slavoj Žižek)

(...-1949)

مصطفى الحداد

جامعة عبد المالك السعدي. تطوان|المغرب

ولد سلافوي جيجيك (Slavoj Žižek) (يُنطق بالجيم لا بالزاي) في 21 مارس 1949 بمدينة ليوبيانا بسلوفينيا. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بلاده، ثم انتقل إلى باريس سنة (1971) ودرس التحليل النفسي على يد جاك ألان ميلر صهر جاك لاكان وتلميذه. قدم سنة 1975 طلبا للالتحاق أستاذا بجامعة ليوبيانا، فرفض طلبه بسبب بحث كان قد كتبه عدته اللجنة المكلفة بالنظر في طلبات الالتحاق بحثا يخرج عن الخط السياسي للدولة.

لم يصبح جيجيك معروفا إلا بعد أن نشر كتابه (*The sublime object of Ideology*) سنة 1989. ترشح إلى منصب الرئاسة عن الحزب الديمقراطي الليبرالي في الانتخابات الرئاسية الأولى التي أعقبت سقوط الشيوعية سنة 1990، ولم ينجح. انصرف بعد ذلك إلى البحث والتأليف. وهو يعمل الآن أستاذا بجامعي ليوبيانا، ويقضي معظم أوقات السنة زائرا يحاضر في أكبر وأعرق الجامعات الغربية. أعماله كثيرة ومتنوعة لا تقف عند تخصص واحد، تتوزع بين الفلسفة والتحليل النفسي والسياسة والسينما والثقافة.. الخ. فيما يلي بعض أهم كتبه:

- The Sublime Object of Ideology. London-New York, Verso, 2008 (First edition 1989).
- Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture. The MIT Press 1991.
- The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology. London-New York Verso 1999.
- The Parallax View (Short Circuits). The MIT Press. 2006.
- In Defense of Lost Causes. London, New York: Verso. 2008.
- Living in the End Times. London, New York: Verso. 2010.

- Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism. London, New YorkVerso; 1 edition (May 22, 2012). 1056 pages.

تقديم

يكشف فيلم الخيال العلمي الهوليودي ذو المسحة الماركسية (They Live) الذي أخرجه جون كاربنتر (1988) عن شيء هام له صلة بالطريقة التي يفكر بها جيجيك ويكتب. فالبطل جون ندا (الذي أدى دوره الممثل رودي بايبر) يعثر بالمصادفة بين ركام الأزبال على نظارات غريبة تجعله يرى ما لا يُرى بالعينين المجردتين. فقبل أن يضع على عينيه النظارات يرى مثلا على إحدى اللافتات المعلقة على جدار أحد الأبراج إعلانا إشهاريا فيه فتاة فاتنة بالمايو ممدة على شاطئ البحر والماء يداعب جسمها وقد كتب فوقها بخط بارز 'مرحبا بك في جزر الكرايبي'. وعندما يضع النظارات على عينيه وينظر إلى الإعلان ثانية، تمحي صورة الفتاة الفاتنة تماما، ويغيب البحر والألوان، ويتحول الإعلان رأسا إلى أمر صارم: 'هيا، تزوج واشرع في إعادة الإنتاج!'. ينتقل "ندا" من هذه اللافتة، وقد طوح به العجب من هول ما رأى، إلى أخرى في الشارع فيها إعلان عن ماركة راقية ومميَّزة لملابس الرجال، وعندما يضع النظارات على عينيه، يختفي اسم الشركة الملون بماء الذهب وتتحول اللافتة إلى 'لا وجود لفكرة مستقلة أو مميزة!'. ينـزل ببصره إلى أسفل اللافتة فيرى لافتة أخرى كتب عليها 'استهلك' في صيغة الأمر، وعندما يبعد النظارات عن عينيه وينظر ثانية إليها، تتحول اللافتة الأخيرة إلى 'المتجر متوقف عن البيع هذه اللحظة'. يترك النظارات على عينيه ويشرع في تصفح المجلات في أحد الأكشاك في الشارع العام فلا يرى على صفحات تلك المجلات إلا الأوامر والنواهي مثل: 'امتثل'، 'لا تفكر'، 'اشتر'، 'كن بليدا' 'لا تسأل'، 'أدمن مشاهدة التلفاز'، 'واصل نومك'، 'لا تسرح في الخيال'، 'لا تشكك في السلطة'... الخ'، وعندما يبعد النظارات عن عينيه تعود الألوان مباشرة إلى صفحات المجلات وتظهر المقالات السياسية والثقافية وصور الإعلانات كما نعرفها في العادة عند تصفح المجلات. "جون ندا" عثر على نظارات تمكنه من تخطي الكلام والصور السطحية للوصول مباشرة إلى الرسائل الحقيقية.

إن من يقرأ جيجيك يحس وكأنه قد وضع على عينيه نظارات تمكنه من أن يرى ما لم يكن يراه بالعين المجردة. الأشياء كلها تكتسي عنده عمقا لافتا. ليس هناك أشياء تافهة وأخرى رصينة، أو أشياء تستحق منا أن نفكر ونعمل النظر فيها، وأخرى ينبغي لنا أن نضرب صفحا عنها. تصميم المراحيض مثلا، لا يعد عند جيجيك أمرا تلقائيا أو تحكميا يقع عفوا، بل يعكس على خلاف ما قد نظن تراثا طويلا وعريضا يحكي الكيفية التي تتعامل بها ثقافة معينة مع فضلاتها (جيجيك يحلل هذا الأمر ويكشف عن الفرق بين المراحيض الفرنسية والألمانية والأمريكية)[1]. ميزة جيجيك قائمة فضلا عن هذا في أنه يتوسل الدعابة والنكتة، زيادة على الاستدلال، ليقنع القارئ بأهمية ما يتناوله من موضوعات. بيد أنه وهو يلجأ إلى الدعابة والنكتة لا يريد أن يُضحك القارئ أو يُسليَه ليريحه ربما من المشقة التي قد يحس بها وهو يفك طلاسم نصوصه، بل يريد أن يحدث لديه نوعا مما يشبه التماس الكهربائي بين موضوعات تعد في العرف ذات أهمية وشأن وأخرى تعد تافهة وليست ذات قيمة تذكر. إنها استراتيجية في التفكير يتبعها جيجيك حين يمزج في حديثه عن طريقة تصميم المراحيض وأساليب التفلسف لدى الشعوب كما ألمعنا أعلاه، أو عن سقوط القط توم من جرف عال، وهو يطارد الفأر جيري في أفلام الكرتون، وسقوط بن علي ومبارك في تونس ومصر على سبيل المثال،.. الخ.

لننظر في الصلة القائمة بين القط توم في أفلام الكرتون الشهيرة وسقوط الرئيس التونسي بن علي. يذكر جيجيك أن لدى المحلل النفسي جاك لاكان رأيا يقضي بأن "المعرفة قائمة في ما هو واقعي"[2]. وقد يلوح للوهلة الأولى أن هذا الكلام يدخل في باب السفسطة البعيدة عن الواقع الفعلي الذي نعرفه أو ألفناه في تجربتنا العادية (يوجد في التحليل النفسي اللاكاني فرق بين الواقع والواقعي، سنعود إلى مناقشته أدناه). وبالفعل فالفكرة التي تقول إن الطبيعة تعرف قوانينها وتسلك

1 انظر في هذا الخصوص:
Slavoj Žižek (2006) «La clé des horreurs est aux toilettes» in *Libération* 27 mai.

2 انظر في هذا الشأن:
Slavoj Žižek (1991) Looking awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture. The MIT Press, p. 43.

تبعا لها، كما لو أن تفاحة نيوتن الشهيرة لم تسقط إلا لأنها تعرف قانون الجاذبية، تبدو فكرة غريبة حقا. لكن جيجيك يرى أن هذه الفكرة حتى وإن بدت شاذة وغريبة وغير متماسكة فإننا نستغرب من كونها تتردد باستمرار وبكيفية مطردة في أفلام الكرتون التي تفتننا. فالقط توم المتميز من الغيظ، الذي يطارد بوحشية الفأر جيري، لا ينتبه إلى الهوة السحيقة أمامه. إنه لا ينتبه إليها حتى عندما تكف الأرض عن أن تكون تحت أقدامه. يواصل غير مبال مطاردته للفأر الماكر من دون أن يقع. في هذه اللحظة بالتحديد التي يكون فيها القط معلقا بين السماء والأرض يكون الواقعي قد نسي أي قانون سيتبع: قانون سقوط الأجسام أم قانون الطيران. لا يسقط القط إلا حين ينظر تحته ويعرف أنه قد خلف الأرض وراء ظهره. آنذاك يتذكر الواقعي قانونه ويشرع في اتباعه، فيبدأ القط رحلة السقوط..

متى سقط بن علي؟[1] إنه كان بدوره معلقا بين السماء والأرض قبل أن يسقط سقطته الأخيرة التي نقلتها وسائل الإعلام وسجلها التاريخ. لقد كفت الأرض عن أن تكون تحت أقدامه منذ اللحظة التي أحرق فيها البوعزيزي نفسه، أو ربما قبل هذا بوقت طويل أو قصير بسبب سياساته التسلطية. لكن السقوط الذي سجله التاريخ وشاهدناه بالعين المجردة لم يقع إلا حين أعلن في خطابه الشهير قائلا: 'فهمتكم، إيه نعم، فهمتكم'، أي لم يسقط السقوط المدوي مثل توم إلا حين عرف كما عرف توم أن الأمر قد انتهى وأن رحلة السقوط يجب أن تبدأ (يصدق هذا على مبارك أيضا، الذي انتقلت خطاباته أثناء الثورة قبل سقوطه من الغلطة المبنية على الجهل إلى المعرفة شيئا فشيئا، حتى اهتدى إلى أنه لم يكن 'ينتوي' الترشح لمنصب الرئاسة، وهو أمر لم يكن معلوما في السابق). فحين تحصل المعرفة ويصبح لدى الكائن فائضُ قيمةٍ معرفيٍّ، آنذاك يلفي الكائن نفسه مضطرا إلى أن يؤدي عن هذا الفائض ضريبةً من صميم كيانه، كأن يَلقى حتفه مثلا أو يفقد سلطته.. الخ. يقول جيجيك: "إننا نصادف في 'الواقع النفسي' سلسلة من الكيانات لا يكون لها

---

1 استعمل جيجيك فكرة لاكان عن المعرفة ومثال طوم وجيري في المرجع (1991) المذكور في الهامش السابق، لكنه عاد إليهما غير ما مرة في مقالاته الصحفية وفي تصريحاته الإعلامية المختلفة التي تناول فيها بعض أحداث 'الربيع العربي'، وخصوصا سقوط بن علي ومبارك. ويمكن الرجوع في هذا الخصوص إلى حواره الشهير هو وطارق رمضان مع ريز خان (Riz Khan) على قناة الجزيرة الدولية عقب سقوط مبارك.

وجود حقيقي إلا بسبب خطأ معين في كيفية تعرف ذلك الواقع وإدراكه (misrecognition)، كأن لا تكون الذات قد عرفت شيئا معينا، أو أن يكون شيء ما قد ظل خارج نطاق الكلام ولم يقع إدراجه في العالم الرمزي. لكن بمجرد ما تتوصل الذات إلى 'معرفة الكثير'، فإنها تؤدي الثمن عن هذه الكثرة وهذا الفائض من المعرفة من صميم نفسها ومن كيانها"[1].

من النكتة إلى الفلسفة السياسية[2]

من بين النكت الشهيرة التي يرويها جيجيك ويكررها في مناسبات كثيرة، والتي لها صلة بطريقة الكتابة عنده، النكتة المتصلة برسالة سيبيريا. تقول النكتة في إحدى صيغها ما يلي: تمكن أحد الألمان من الحصول على عقد للعمل في سيبيريا. وبما أنه كان على علم بأن الرقابة مشددة على الرسائل التي تُبعَث من هناك، قال لأصدقائه قبل أن يلتحق بعمله: 'تعالوا نتفق على سَنَن يمكنكم من فك شفرة رسائلي. إذا كانت الرسالة التي ستصلكم مني مكتوبة بالحبر الأزرق العادي، فاعلموا أن ما فيها صادق. وإذا كانت مكتوبة بالحبر الأحمر فاعلموا أن ما فيها كاذب'. بعد شهر من سفره، توصل الأصدقاء بالرسالة الأولى من سيبيريا مكتوبة بالحبر الأزرق، وقد قرأوا فيها ما يلي: 'كل شيء رائع وعلى ما يرام هنا في سيبيريا. المتاجر مملوءة بالسلع عن آخرها، والطعام موجود بكثرة. الشقق كبيرة رحبة، وتحتوي على تكييف ملائم. قاعات السينما تعرض الأفلام الغربية. وفي البلاد فتيات حسناوات كثيرات متشوقات إلى التعارف ومُقْبلات على المغامرة. الشيء الوحيد المفقود في سيبيريا كلها هو الحبر الأحمر![3]

1 المرجع السابق (1991)، ص 44.

2 للتنبيه بخصوص الفلسفة السياسية هنا، يعتقد جيجيك أن السؤال الوحيد الذي يواجه الفلسفة السياسية اليوم هو الآتي: هل تمثل الديمقراطية الرأسمالية-الليبرالية الأفق الأقصى لممارستنا السياسية بالفعل، أم أننا نستطيع بيان حدودها وفتح المجال أمام بديل سياسي آخر؟. انظر في هذا الشأن:
R. Moolenaar (2004) "Slavoj Žižek and the Real Subject of Politics" **Studies in East European Thought.** Vol. 56 Issue 4, pp. 259-297, p. 262.

3 انظر:
Slavoj Žižek (2003) « L'homo sacer comme objet du discours de l'Université» in *Cités*. Vol. 4 (n° 16), pp. 25-41, p. 39-40.

يذهب باركر، في تحليله الرائع والمفصل الذي افتتح به كتابه[1]، إلى أن هنـــاك على الأقل ستة أسباب دفعت جيجيك إلى الإكثار من إيراد هذه النكتة في كتبـــه ومقالاته. سأورد هذه الأسباب ملخصة لأهميتها في إلقاء أضواء كاشفة على طريقة جيجيك في التفكير والكتابة أيضا.

السبب الأول يرجع في نظر باركر، إلى كونها تجري فيما يعـــرف بأوروبـــا الشرقية الشيوعية، أي في المنطقة التي يستقي منها جيجيك كثيرا مـــن حكاياتـــه و'قفشاته'، والتي تمثل الخلفية التي تكيف فهمه للصلة القائمة بين النـــزعة الكلبيـــة وسلطة الدولة. فالأمر يتعلق في النكتة بالتداخل القائم بين الألعاب التي نلعبها مـــع الدولة، والألعاب التي تلعبها الدولة معنا.

السبب الثاني هو أن هذه النكتة تستعمل أو توظف محاور هيجليـــة، وذلـــك على الرغم من أن هيجل لم يعرف عنه شغفه بالنكتة، وتعالج هذه المحاور اســـتنادا إلى الانقلابات الجدلية التي تميزة الطريقة الهيجلية في التفلسف. ففي النكتـــة كمـــا يوضح باركر تنبيهان هما: إنك لا تستطيع أن تصل إلى ما تريد إلا إذا شـــرعت في السعي نحوه بالرفض والنفي، ثم إنك لن تقول الحقيقة إلا باندراجك فيمـــا تقولـــه على نحو تكون فيه على بينة من عكس ما تقول.

السبب الثالث هو أنها نكتة لو قدر لفرويد أن يسمعها لكان أعجب بها أيمـــا إعجاب. فالنكتة بالنسبة إلى التحليل النفسي تمثل كما هو معروف إحدى الطرق، إلى جانب الأحلام وفلتات اللسان.. الخ، التي يمكنك أن تسلكها في قول الحقيقة، لكنها طريقة متسترة أو مضمرة في شيء آخر، تستطيع بإيرادها أن تفجر شحنة من الضحك في النهاية. وهي بالنسبة إلى لاكان تكشف لنا عن أن الإنسان لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة إلا إذا كان قادرا على نسج الأكاذيب (صاحب الرســـالة لا يقول الحقيقة إلا لكونه يجيد الكذب ويتقنه!).

السبب الرابع هو أنها تلفت انتباهنا إلى طبيعة الرقابة في الإيديولوجيا. وهـــي هنا تنسجم مع النحو الذي يستعمل به جيجيك النظرية الماركسيـــة. فشخصـــية

---

1 انظر:
Parker Ian (2004) Slavoj Žižck :*A Critical Introduction (Modern European Thinkers)*. Pluto Press, p. 1- 2.

البطل في النكتة ليس واقعا البتة في نوع من الوعي الشقي بخصوص سوءات الاشتراكية التحريفية الستالينية وسلبياتها. إنه بالأحرى يعرف جيدا ما يفعل، لكنه يفعله مع ذلك، ويعثر فيه وهو يفعله على طريقة ناجعة في المقاومة.

السبب الخامس هو أن هذه النكتة تكشف لنا عن شيء يخص أسلوب الكتابة عند جيجيك. فأنت تظن وأنت تقرأ نصوصه أنه يخبرك بشيء، لكنك سرعان ما تُفاجأ بانقلاب الشيء إلى ضده رأسا دون توطئة. هذه النقلة المفاجئة من إطار إلى آخر، ومن فكرة إلى أخرى نقيض لها، غالبا ما تجعل الإمساك بالبنية التحتية لحجج جيجيك واستدلالاته صعبا للغاية. لهذا السبب ينبغي للقارئ وهو يستمع إلى قصص جيجيك أن يلتفت وينظر أيضا في الكيفية التي يروي بها تلك القصص حتى لا يطمئن ثم يفاجأ لاحقا بانقلاب الشيء إلى ضده.

السبب السادس الذي يذكره باركر هو أن على القارئ أن يعلم أن أغلب أعمال جيجيك مكتوبة بمداد أحمر، حتى وإن بدا له أن الأمر على خلاف ذلك: فقراءته الانتقائية لهيجل ليست سوى لقطة أو تأويل لهذا النسق الفلسفي المتناقض والمعقد. وهو إذ يقترض المفاهيم من المحلل النفسي لاكان لا يبقي عليها كما هي، بل يتصرف فيها ويطبقها على هواه. وعلى الرغم من أنه يستعمل أفكار ماركس ويلح عليها فإنه ليس ماركسيا بالمعنى المتداول على الإطلاق.

لقد قصدت الإتيان بهذه الأسباب الستة التي أوردها باركر كلها لأنها، كما أسلفت، تعطينا لمحة عن الطريقة التي يفكر بها جيجيك، وتنبهنا في الوقت نفسه إلى النحو الذي يتعين على القارئ أن يسلكه وهو يقرأ أعماله. وأعود الآن إلى النكتة نفسها لكي نرى الأبعاد التي تكتسيها عند جيجيك حين يقرنها بإشكال جاد وعويص من صميم الفلسفة السياسية.

يمكن لمن سمع النكتة أعلاه أن يضحك، ويهز رأسه قليلا ثم يقطب حاجبيه، ويقول إنها تحكي عن العيش تحت أنظمة شمولية قمعية تراقب حركات مواطنيها وسكناتهم وتتحكم في الأخبار والمعلومات التي يمكن أن يتداولوها فيما بينهم أو يفشوها عبر الرسائل أو وسائل الاتصال الأخرى وينقلوها إلى مجتمعات أخرى. من هذه الجهة تكون النكتة تعبيرا عن ضيق العيش وشظفه تحت أنظمة من هذا النوع لا ترحم. وهذا أمر معروف في نهاية المطاف. لكن جيجيك لا يقصد من إيرادها

التنبيه إلى هذه الحقيقة التاريخية والواقعية المعروفة، بل يريد أن يبين أنها تصدق أكثر على المجتمعات الليبرالية الديمقراطية على نحو لا نستطيع أن ندركه بيسر.

الرقابة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية[1] ليست فجة أو فظة كحالها في المجتمعات التي تحكمها أنظمة شمولية. الرقابة في الديمقراطيات الليبرالية سلسة ومنسابة لا تلفت الانتباه. لكن القالب الإيديولوجي الذي تصممه النكتة يصدق على ما يحصل في النظامين الديمقراطي الليبرالي والشمولي على حد سواء. ففي المجتمعات الديمقراطية الليبرالية أيضا "نبدأ بالاعتراف بأننا نتمتع بالحريات التي نريد كلها، ثم نتابع مستدركين أن الشيء الوحيد الذي ينقصنا هو 'الحبر الأحمر'". إننا نكون أحرارا في الديمقراطيات الليبرالية، حسب جيجيك، "لأننا نفتقر حتى إلى اللغة ذاتها التي يمكن أن تسعفنا في للتعبير عن عدم حريتنا"[2]. الحديث عن عدم حريتنا غير متاح في نطاق المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. عدم حريتنا سقف لا يبلغه التفكير، ولا تستطيع لغة أن تعبر عنه.

لكي يشرح جيجيك هذه الاستحالة (غياب المداد الأحمر) يشير إلى أن الديمقراطية الليبرالية تعرض نفسها على مواطنيها وعلى العالم قاطبة اليوم كأنها تمثل 'اللعبة الوحيدة الممكنة في المدينة' كما يقال. ما عداها لا يمكن أن يكون إلا نقيضا لها. وفي ثنايا هذه الكيفية التي تعرض بها الديمقراطية الليبرالية نفسها توجد، كما لا يخفى، الأطروحة الشهيرة التي كان قد روج لها المفكر الأمريكي ذائع الصيت فوكوياما. فعلى الرغم من أن الناس يدعون أنهم لا يؤمنون بأطروحة نهاية التاريخ (وبأن الديمقراطية الليبرالية هي الأفق الأقصى لهذا التاريخ) التي دافع عنها هذا الأخير في مقاله الشهير، يرى جيجيك أنهم يؤمنون بها في أعماقهم ويجمعون على صحتها إجماع سكوتيا بلا ضجيج. ويظهر هذا الإجماع على وجه الخصوص عندما ننظر إلى الاصطلاحات والحدود الرئيسة المستعملة اليوم على نطاق كوني في النقاش السياسي كالحرب على الأرهاب، إما معنا وإما ضدنا، الديمقراطية، الحرية،

---

1 يتعين على القارئ أن يتذكر دائما وهو يقرأ عبارة (الديمقراطية الليبرالية) صفة أخرى هي الرأسمالية. جيجيك يتحدث عن الديمقراطية الليبرالية المحكومة والموجهة بالاقتصاد الرأسمالي.

2 انظر المرجع السابق: جيجيك (2003)، ص 40.

حقوق الإنسان.. الخ. فالاستقطاب الحاد في هذا النقاش يفرض علينا أن نختار بين أن نكون مع الديمقراطية الليبرالية (الحرية، حقوق الإنسان.. الخ)، بوصفها الأفق الأقصى للتاريخ، أو نكون مع الأصولية (الدينية/الإثنية) ومع كل ما تستتبعه مما يناقض الديمقراطية الليبرالية. ويعتقد جيجيك أن تأطير النقاش على هذا النحو هو تأطير مضلل وخادع "يؤسطر إدراكنا للوضع عوض أن يمكننا من التفكير بالعمق اللازم فيه. وبهذا المعنى على وجه التحديد تُستخدَم 'حرياتنا' نفسُها وتُوظَّف لحَجْب لا حريتنا العميقة وترسيخها"[1].

ولكي يبرز بوضوح المأزق الذي يعيشه المواطن في الديمقراطيات الليبرالية يلجأ إلى لقطة من أحد الأفلام الهوليودية الهابطة يستعين بها أيضا في وضع اليد على المشكل. تقول الفتاة لصديقها بعد عشرة طويلة: "هل تريد أن تتزوجني؟" فيجيبها الصديق رأسا من دون لف أو دوران: "لا!". ترد الفتاة عليه: "كفى من المراوغات! هيا امنحني جوابا واضحا!". (سطوب/انتهت اللقطة)[2]. إن المنطق التحتي الذي يشد إليه هذا الحوار واضح بمعنى من المعاني. الجواب الواضح والمقبول عند الفتاة يجب أن يكون "نعم!". كل جواب آخر، بما في ذلك "لا!" الواضحة والجلية والصريحة، يعد تهربا ويضرب بسهم في باب المراوغات. المنطق التحتي هنا هو بعبارة أوضح منطق الاختيار المفروض، أي إنك حر في قرارك، مادمت ستختار القرار الجيد. والقرار الجيد بالطبع هو ما تريده الفتاة.

في نقلة كالبرق من إيضاح هذه اللقطة يتساءل جيجيك: ألا يصدق هذا اليوم على الاختيار بين الديمقراطية والأصولية؟ عندما يراد منا أن نختار بين هذين الحدين، ألا يكون من المستحيل اختيار الأصولية؟ المشكل المطروح في الكيفية التي تسلكها الأيديولوجية الحاكمة حين تفرض علينا الاختيار بين هذين الحدين ليس قائما، حسب جيجيك، في الأصولية، بل في الديمقراطية نفسها. إنها تحشرنا في وضع كأن البديل الوحيد الممكن للأصولية فيه هو النظام السياسي الذي تجسده الديمقراطية الليبرالية البرلمانية.

---

1 م. س (2003)، ص 40.
2 م. س (2003)، ص 41.

إن هذا التحليل يقود جيجيك إلى عقد قران غير معهود، وغير متوقع أيضا، بين الديمقراطية (الليبرالية) والأصولية، حيث نلفيه يتحدث في أعماله الأخيرة عما يسميه بـ 'الأصولية الديمقراطية'. إنه يستعمل هذا الاصطلاح في سياق ينبهنا فيه إلى أننا عوض أن ننظر إلى الحدين 'ديمقراطية' و'أصولية' بوصفهما يعينان قوتين متعارضتين في معركة أيديولوجية طاحنة، كما تعرضهما وسائط الإعلام المهيمنة، وكما يروج لذلك السياسيون في الولايات المتحدة الأمريكية خاصة، ينبغي لنا أن نأخذهما من حيث إنهما مكونان للتشكيلة الإيديولوجية نفسها السائدة اليوم[1]. الأصولية هنا في هذا التركيب المزجي الذي يبنيه جيجيك تعد صنوَ الديمقراطية الليبرالية أو رديفَها الذي لا تستطيع العيش من دونه. لهذا السبب يكون الاختيار الذي تضعه الديمقراطية الليبرالية أمامنا -إما أن تختاروا الديمقراطية وإما أن تختاروا الأصولية- اختيارا مضللا في واقع الأمر. إنه ليس مضللا لكونه يستند إلى هيمنة الديمقراطية الليبرالية فقط، بل لكونه ينكر إنكارا صلة هذه الأخيرة الوثقى بالأصولية. أحد أوجه التضليل في هذا الاختيار هو أن الديمقراطية الليبرالية تسعى إلى أن تُثبت بما لا يدع مجالا للشك أن لا شيء جديدا يمكن أن يطرأ على

1 يذهب سمير أمين (2011) إلى رأي قريب من هذا أيضا حين يرى أن هناك تحالفا ضمنيا بين الإخوان المسلمين والولايات المتحدة الأمريكية. ففي تحليله لصعود نجم الإخوان في مصر وموقف الولايات المتحدة إزاء هذا الصعود، يرى أن الإخوان المسلمين ليسوا "معتدلين" إلا بمعنى مزدوج: لأنهم أولا يرفضون تقديم أي نوع من البرنامج الاقتصادي والاجتماعي، وهذا يعني أنهم يقبلون طوعا ودون أدنى مساءلة السياسات النيوليبرالية، ولأنهم ثانيا يقبلون عمليا المراقبة التي تفرضها الولايات المتحدة على المنطقة وعلى العالم. إنهم يمثلون من هذه الناحية حلفاء مفيدين للولايات المتحدة (وهل لهذه الأخيرة حليف آخر أقوى من السعودية راعيةِ الإسلاميين؟) يكشفون عن "مؤهلات وأوراق اعتماد ديمقراطية". غير أن الولايات المتحدة لا تستطيع أن تصرح بأن هدفها الاستراتيجي هو إقامة أنظمة "إسلامية" في المنطقة. إنها على العكس من ذلك تماما مدفوعة كرها إلى الادعاء بأنها "متخوفة مما يجري". وهذا الادعاء هو الذي من شأنه أن يُبقي على شرعية "حربها المتواصلة على الإرهاب" التي لا تروم الولايات المتحدة من ورائها في واقع الأمر إلا فرضَ هيمنتها وإحكام سيطرتها على الكوكب كله حتى تضمن للثلاثي أمريكا-أوروبا-اليابان الولوج الحصري إلى موارده. الفائدة الأخرى التي تجنيها الولايات المتحدة من هذا الموقف المنافق هي أنها تستطيع أن تعبئ وتذكي المظاهر المعادية للإسلام في الرأي العام الغربي. انظر مقاله:
Amin Samir (2011) "An Arab Springtime?". Monthly Review: An Independent Socialist Magazine, Oct, Vol. 63 Issue 5, pp. 8-28, p. 18.

السياسة، وأن الأشياء (الرأسمال المعولم)[1] ستظل على حالها تعمل كما هي الآن. نحن إذا شئتم أمام إطار يحكم التفكير ويضع له سقفا لا يمكن تجاوزه. إنه إطار محصن لا يمكن الاعتراض عليه أو فتح التفاوض بشأنه من جديد. العيش في ظل الديمقراطية الأصولية كما يصوره جيجيك يعني الإذعان التام والقبول بأن كل ما ليس ديمقراطيا ليبراليا هو مرعب وشمولي، ولا يمكن لذي عقل أن يقبل به[2].

لا يساير جيجيك في تحليله هذا معظم الباحثين الذين يرون أن التهديدات التي تواجهها الديمقراطية الليبرالية من حركات العنف الأصولية اللاعقلانية هي تهديدات تحيل على بقايا ماض بعيد، أي بقايا لن تلبث أن تَنتهي ويُقضى عليها. إنه يعترض على هذا الفهم ويرى أن بروز العنف الأصولي اللاعقلاني يجب أن يفهم بوصفه وجها آخر لعدم التسييس الذي أصبح السمة المميزة التي تطبع المجتمعات ما بعد الحداثية، أي الوجه الآخر لتواري البعد السياسي الفعلي وتلاشيه في مختلف مستويات الخبرة العقلانية والإدارة الاجتماعية، غير السياسية، للصراعات. ففي هذا العصر ما بعد الحداثي وما بعد السياسي انتقلنا من عالم يحكمه صراع الرؤى الإيديولوجية الكبرى، إلى عالم تتعاون فيه هيئات التدبير والإدارة والخبرة وتتفاوض حول المصالح المتعددة والمتضاربة للجماعات والشرائح الاجتماعية المختلفة من أجل الوصول بشأنها إلى تسوية يجري الترويج لها بعد ذلك على أنها إجماع كوني ليس لأحد الحق في الاعتراض عليه. لا يرى جيجيك فرقا بين النتيجة التي تنتهي إليها

1 يقول جيجيك: "قدر مجموع الشرائح الشعبية، وأحيانا قدر مجموع البلدان يمكن أن يتوقف على إيقاع المضاربة الذاتية للرأسمال، هذا الرأسمال الذي يلاحق أهدافه المتصلة بالربح بلامبالاة تامة إزاء الكيفية التي يمكن لحركاته وسكناته أن تؤثر بها في الواقع الاجتماعي. وهنا يكمن العنف النسقي الأساسي المميز للرأسمالية. إنه عنف أغرب من العنف الاجتماعي الإيديولوجي للمجتمعات السابقة على الرأسمالية. فعنف الرأسمالية لا يقبل أن ينسب إلى أفراد بعينهم وإلى مقاصدهم الشريرة. إنه عنف يكتسي صفة الموضوعية الخالصة، عنف نسقي مجهول الهوية". انظر:
Slavoj Žižek (2006) "Against the Populist Temptation." in *Critical Inquiry*; Spring; Vol. 32, No. 3, pp. 551- 574, p. 566.

2 يمكن للمزيد من الإيضاحات بخصوص الصلة الوثيقة بين الديمقراطية الليبرالية والأصولية العودة إلى مقال الفيلسوفة جودي دين الآتي:
Jodi Dean (2005) "Zizek against Democracy" in *Law, Culture and the Humanities*. (Jun). Vol. 1, Iss. 2., pp. 154-177.

هذه العقلانية التدبيرية المبنية على الخبرة -إلغاء الانقسامات الإيديولوجية القديمة، الترويج لكونية التعايش المتفاوض عليه بين الجماعات والمصالح المختلفة- ونقيضها المقابل المتمثل في موجات العنف الرهيبة للجماعات الإثنية-الدينية. فما يظهر لأول وهلة كأنه بقايا لاعقلانية من الماضي البعيد، أي بقايا سيقضى عليها بالتدريج عن طريق توسيع النظام الديمقراطي الليبرالي المتسامح ثقافيا، يصبح في نظر جيجيك صيغة الوجود الحقيقية لهذا النظام الديمقراطي الليبرالي. لهذا السبب يرى جيجيك أن السؤال الوحيد والرئيس الذي يواجه الفلسفة السياسية اليوم هو الآتي: هل تمثل الديمقراطية الرأسمالية-الليبرالية الأفق الأقصى لممارستنا السياسية بالفعل، أم أننا نستطيع بيان حدودها وفتح المجال أمام بديل سياسي آخر؟

يذهب جيجيك في كتابه "*دفاعا عن القضايا الخاسرة*" إلى أن الحركات الثورية المختلفة التي ثبت فشلها (اليعقوبية، واللينينية، والستالينية، والماوية) تحتاج منا إلى مراجعة شاملة لكي نتمكن من تمييز جوهرها التحرري والثوري وفصله عن القشور التوتاليتارية[1]. ليس الغرض من هذا المشروع الدفاع عن العنف السياسي، بل الغرض منه التصدي بالنقد للاستخفاف الليبرالي المريع بأهمية هذه الحركات الثورية. ويشير في كتابه "*هل قلتم التوتاليتارية؟*" إلى أن المرء اليوم بمجرد ما يُظهر ميلا إلى الانخراط في مشروع سياسي يروم رفع تحد جدي في وجه النظام القائم حتى يقع الاعتراض عليه مباشرة بأن "المشروع على أهميته وحسن نوايا صاحبه لن يقودنا في نهاية المطاف إلا إلى غولاغ جديد!"[2]. وبهذه الطريقة يعثر المتخاذلون الليبراليون في نظر جيجيك على حجة منافقة للدفاع عن النظام القائم. فهم يعلمون أن في هذه الديمقراطيات الليبرالية فسادا وتلاعبا واستغلالا... الخ لكن كل سعي إلى تغيير الأوضاع يتحول إلى سعي يدان بأنه خطير من الناحية الأخلاقية وغير مقبول من الناحية السياسية والحجة على ذلك شبح التوتاليتارية المخيم على الأفاق.

---

1 انظر في هذا الشأن :
Slavoj Žižek (2008) *In Defence of Lost Causes*. London, New York: Verso, p. 3.

2 انظر في هذا الخصوص:
Slavoj Žižek (2005) Vous avez dit totalitarisme?: Cinq interventions sur les (més) usages d'une notion. Paris: Editions Amsterdam, p. 13.

ويعتقد جيجيك أن الاحتفاء المعاصر المبالغ فيه بحنّه آرنت والاسترشاد بالتحليلات التي قدمتها عن أصول التوتاليتارية يعد دليلا ساطعا على الفشل النظري المريع لليسار. فالإحالة على آرنت يشبه الإحالة على التوتاليتارية، في أن اسمها أصبح قرينا بتحذير كل من سولت لهم أنفسهم الانخراط في سياسة ثورية من حماقة اختيارالهم. فقد أضحت الإحالة على آرنت وغيرها ممن يسايرها ويشايعها في أرائها استراتيجية مقصودة لثني اليسار عن متابعة مسيرته الجذرية ودفعه دفعا إلى الانقياد في تحليلاته للإحداثيات الليبرالية الديمقراطية[1].

في حوار له مع النوفيل أوبسيرفاتور يشير جيجيك إلى أن الناس من فرط استلابهم "يستطيعون أن يتخيلوا إمكان نهاية العالم، ولا يدور بخلدهم ولو للحظة إمكان حدوث تغيير حتى ولو كان جزئيا في نظامنا الاقتصادي. لم تُترك للناس فسحة التفكير في الخارج الجذري للرأسمالية... الفكرة الرائجة هذه الأيام في فرنسا مثلا هي الرأسمالية المراقبة بمزاج جمهوري قوي. نبحث في فرنسا عبر هذه الفكرة عن طريقة لتأنيس الرأسمالية بالزيادة قليلا في جرعة التضامن أو في حقوق الأقليات. أو أدهى من ذلك نبحث عن طريقة تمكننا من الحفاظ على الهوية الوطنية في عالم معولم، إن هذا لعمري أمر يثير الشفقة، لأن هذا المطلب لا يمكن باختصار أن يتحقق. السؤال الحقيقي الذي يتعين علينا أن نجيب عنه اليوم بنعم أو لا هو: هل الرأسمالية تمثل الأفق الأقصى الذي لا يمكن أن نتخطاه؟"[2].

قد يتساءل القارئ عن البديل أو البدائل التي يقترحها جيجيك. في هذه النقطة من الصعب أن نقطع بوجود بديل واضح لائح لدى جيجيك. فكره يضعنا في صلب الأزمة، لكنه لا يعرض بديلا واضحا لكيفية حلها أو تخطيها. نستشف مما تقدم أن جيجيك ماركسي شيوعي. وهذا أمر لا يخفيه أو يتستر عليه. إنه بالعكس لا يكف عن إعلانه والتصريح به، بمناسبة وبغير مناسبة أحيانا، بل إنه في كثير من

---

1 م. س (2005)، ص 12. حاول جيجيك في كتابه ***دفاعا عن القضايا الخاسرة*** التصدي بالنقد لهذا التحذير الذي يعمد إليه الخطاب الليبرالي لثني كل سعي إلى التغيير.

2 انظر:

Slavoj Žižek (2004) « Entretien avec Slavoj Žižek - Le nouveau philosophe». Propos recueillis par Aude Lancelin, in *Le Nouvel Observateur*.. (Semaine du jeudi 11 novembre 2004).

الأحيان يبدي تبرمه من بعض الأطروحات ما بعد الحداثيـــة الـــتي لا تلتفـــت في تحليلاتها إلى الصراع الطبقي وتنسخه بسياسات الاعتراف والتعدد الثقافي[1]. بيد أنه حتى وإن أعلن أنه ماركسي، لا يمكننا القطع بنوع الماركسية الذي يتحدث عنـــه. يتقاسم مع زميله آلان باديو الذي لا يكف عن الإحالة عليه، في الاتفاق والمخالفة على حد سواء، الإكثار من استعمال اصطلاح 'الشيوعية'. لكنه لا يمضي من دون أن يشير إلى الكوارث والجرائم التي ارتكبتها الأنظمة الشيوعية إبان القرن العشرين. يقول على سبيل المثال: "أولا أنا أحب اللفظ 'شيوعية' لأنه لفظ يصدم. لكن مـــن الواضح بالطبع أن شيوعية القرن العشرين كانت كارثة بالمعاني كلها"[2].

يتحدث في مقال له عن إعادة الاعتبار إلى إرث لينين، ويدرج إعادة الاعتبـــار هذه ضمن إطار عام هو إعادة الاعتبار إلى ما يسميه بـــ 'سياسات الحقيقة'. فهو يرى أننا نحيا في حقبة بعد حداثية ميزتها الرئيسة إنكارُ دعاوى الحقيقة لكونها تعبيرا عـــن آليات السلطة المتسترة. وينحي باللائمة هنا على الاتجاه شـــبه النيتشـــوي (رورتي، سينجر.. الخ) الذي لا يكف عن الإلحاح على أن الحقيقة ليست سوى الكذبة الأكثر نجاعة التي تمكننا من فرض إرادتنا للسلطة. فالسؤال الحقيقي الذي يتعين وضعه في نظر أصحاب هذا الاتجاه بشأن قول من الأقوال ينبغي ألا يكون: 'هل هذا القول يعبر عن الحقيقة؟'؛ بل 'ضمن أي شروط سلطوية يمكن إصدار هذا القول؟'. وهكذا يقـــول جيجيك منتقدا "عوض أن نكون بإزاء حقيقة كونية، نصبح أمام مجموعة متنوعة من

---

1 يقول جيجيك منتقدا هذه الأطروحات: "الرأسمالية نظام كوني مجهول الاسم، يخلق (يـــؤجج) في كل مكان النـــزاعات نفسها. إنه أول نظام في العالم يوجد 'خارج العالم' (hors monde) كما يقول باديو. وأريد أن أضيف هنا إلى أنه نظام من طبيعته التعدد الثقافي. فهو لا يحتاج إلى اجتثاث الفروق والهويات الإثنية؛ بل على العكس من ذلك، إنه يذكيها ويشجعها. إنه يشجعها حتى في قلب الدولة الوطنية نفسها. قبل ثلاثين سنة كانت أفغانستان تمثل أحـــد البلدان الأكثر علمانية في العالم الإسلامي. لم تصبح أفغانستان أصولية إلا بعد أن زُجَّ بهـــا (لعبة الأمم) في السياسة المعولمة. لست من الذين يقيمون تعارضا بين التسامح والتعددية من جهة، والأصولية من جهة أخرى. إنهما معا في الجهة نفسها، بل إنهما جهة واحدة. وقـــد سبق لفالتر بنيامين أن قال: ما من فاشية تولد إلا ويكون ذلك إثر ثورة فاشلة. وهذا يصدق أيضا على الإسلام الراديكالي، فهو لا يزدهر إلا بسبب غياب يسار علماني".

2 انظر حواره مع مجلة 'لو بوان' الفرنسية:

Slavoj Žižek (2010) « Slavoj Žižek: 'Je me sens comme Lénine en 1915». Propos recueillis par Elisabeth Lévy. *Le Point*. le 21/01/2010.

المنظورات، أو كما بات يقال اليوم، نصبح أمام مجموعة متنوعة من السـرديات. لا أقصد هنا سرديات الأدب فحسب، بل سرديات السياسة، والدين، والعلم أيضا. كل هذه السرديات والقصص المختلفة نقوله نحن عن أنفسنا. أما الهدف الأقصى الـذي تتطلع إليه الأخلاق في هذا التصور فهو أن تضمن قيام فضاء محايد يسمح لمجموعـة السرديات المتنوعة أن تتعايش فيه بسلام، ويكون من حق كل واحد في هذا الفضاء، سواء أكان من أقلية إثنية أم جنسية أم غيرها، أن يروي قصته ويكشف عنـها"[1]. في مقابل هذا الاتجاه يقترح جيجيك العودة إلى لينين، والعودة بالتبعيـة إلى مـا سمـاه بسياسات الحقيقة. غير أن العودة إلى لينين كما يراها جيجيك لا تنـدرج ضـمن الحنين، كما لا تعني أيضا العودة إلى نصوصـه أو تحليلاتـه أو حـتى إلى خططـه واستراتيجاته. لنستمع إلى جيجيك وهو يشرح المراد بالعودة. يقول "لا يمثل ليـنين بالنسبة إلينا اسما للحنين إلى اليقين الدوغمائي القديم. بل على العكس من هذا تماما. لينين الذي نريد استلهامه هو، بعبارة كيرغارد، لينين- في- الصـيرورة (Lenin-in-becoming). لينين المقصود هو ذلكم الشخص الذي تمثلت تجربته الأساسية في كونه أُلقي به وسط وضع كارثي غير مسبوق، وضعٍ تهاوت فيه الإحداثيات القديمة كلـها وفقدت صلاحيتها، واستطاع مع ذلك أن يتصدى ***لإعادة اختـراع*** الماركسـية. تذكروا ملاحظاته اللاذعة حول بعض المشاكل غير المسبوقة التي واجهته. قال مـرة: 'إن ماركس وإنجلز لم ينبسا ببنت شفة عن هذا المشكل'. الفكرة التي أدعو إليهـا لا تقضي بالعودة إلى لينين، بل ***بتكراره*** بالمعنى الكيرغاردي، أي باستعادة الدافع نفسـه الذي حركه، لكن لنواجه وضعنا الحالي الذي نحن فيه...أي تكرار الحركة اللينينية في الشروط العالمية الراهنة بإعادة اختراع المشروع الثوري ضمن الشروط التي تفرضـها الإمبريالية اليوم ويمليها الاستعمار"[2]. السير على خطى لينين يعـني عنـد جيجيـك باختصار ركوبَ المستحيل والمجازفة بإعادة اختراع الماركسية في محيط اجتماعي لـو قدر لماركس نفسه أن يعيش فيه لتوقف عن الكلام و لم ينبس ببنت شفة، أو لقال من دون أن يتردد إن هذا الوضع غير مؤهل لقيام ثورة شيوعية فيه!

---

1 انظر مقاله :
Slavoj Žižek (2002) "A Plea for Leninist Intolerance". *Critical Inquiry*, Vol. 28, No. 2., pp. 542- 566, p. 547.

2 م. س، جيجيك (2002)، ص 553.

الإيديولوجيا لدى جيجيك:

غالبا ما تعمد التصورات المتداولة بين الناس العاديين عن الإيديولوجيا إلى الحكم على بعض الأشياء بأنها أشياء أيديولوجية صارخة، والحكم على أشياء أخرى بأنها 'واقعية' أو 'حقيقية' أو 'بدهية' تمييزا لها من الأشياء الأولى أحيانا، أو إعلاءً من قيمتها وشأنها أحيانا أخرى. يرى جيجيك أننا إذا سلمنا بأن هذا الفرق موجود حقا بين ما هو واقعي وما هو أيديولوجي تعين علينا أن نقول إنه فرق دقيق جدا وليس من السهل دائما إدراكه. والرأي الذي يدافع عنه جيجيك بخصوص الإيديولوجيا لا يندرج كما يمكن أن نتصور ذلك ضمن النزعة النسبية. فهو يعبر بوضوح عن أن التزاماتنا الأيديولوجية بإمكانها أن تكون مصدر إلهام لنا فيما يخص فهمنا للعالم وفهم علاقتنا به وبأنفسنا. يستشهد جيجيك، موضحا رأيه في هذا الخصوص، بإحدى دراسات كلود ليفي ستروس الأنثروبولوجية التي تناولت حياة بعض القبائل تسكن البحيرات العظمى. فحين طُلب من مجموعتين اجتماعيتين مختلفتين تنتميان إلى إحدى القبائل (قبيلة وينيباغو (Winnebago)) أن ترسم على الورق أو على الرمل كل واحدة منهما النحو الذي تنتظم به المنازل أو البيوت في القرية، قدمت كل مجموعة رسما مختلفا تماما عن الرسم الذي قدمته الأخرى. إحدى المجموعتين قدمت رسما يصور المنازل في خط دائري متلاصق إلى حد كبير يتوسطه معبد القرية؛ بينما عمدت المجموعة الثانية في رسمها إلى إبراز هوة دالة بين نمطين مختلفين من المنازل، بحيث رسمت دائرتين منفصلتين وجعلت في كل دائرة نمطا بعينه من المنازل[1]. وتعليقا على هذا المثال يذهب جيجيك، استنادا إلى لفي ستروس، إلى أننا لن نستطيع الإتيان بصورة فوقية لكي نكتشف الانتظام 'الحقيقي' للمنازل في القبيلة. الرصدان المتضاربان اللذان قدمتهما المجموعتان لا يعودان إلى خطأ بشري أو إلى افتقار أهل القبيلة إلى القدرة التقنية على رسم النموذج الملائم لانتظام المنازل. الموقفان ينبئان بوجود شكل من أشكال الانقسام أو الصراع يقترن بالتراتبية الاجتماعية التي تتهيكل بمقتضاها حياة أفراد القبيلة. إذا صح هذا واستقام، صح أن انتظام القبيلة شأن رمزي خالص.

---

1 انظر في هذا الشأن :
Slavoj Žižek (2006) *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, p. 25.

في سياق رصده للإيديولوجيا في هذا المثال يعرج جيجيك على أحد المفاهيم المركزية في التحليل النفسي اللاكاني، وهو مفهوم 'الواقعي' (Le Réel). الواقعي عند لاكان نظام لا ينفصل استيعابه عن مفهومين آخرين هما النظام الرمزي والنظام الخيالي. الواقعي عنده لا يتعارض مع الخيالي فقط كما هو الشأن في الاستعمال العادي، بل يشير أيضا إلى ما يظل متمنعا عن الاندراج في النظام الرمزي. يمكن للواقعي أن يجذب إليه الرمزي بحيث لا يدرك حينئذ إلا بواسطة هذا الرمزي، لكنه على الرغم من ذلك لا يمكن لأي رمز أن يستغرقه ويكون معادلا له[1]. في المثال أعلاه نكون أمام مستويين اثنين واضحين: الأول هو الطريقة الفعلية أو الموضوعية التي تنتظم بها البيوت أو المنازل، والثاني هو الرسمان المتباينان اللذان رسمهما أعضاء القبيلة في المجموعتين. جيجيك يذهب إلى أن هناك مستوى آخر وراء المستويين، هو الذي يحال عليه في التحليل النفسي باصطلاح 'الواقعي'. يقول جيجيك: "نحن هنا أولا إزاء الانتظام 'الفعلي' أو 'الموضوعي' للمنازل، ثم إزاء الترميزين المختلفين اللذين يحرفان الانتظام الفعلي حين يقدمان عنه صورة مشوهة. غير أن 'الواقعي' (the Real) لا يتمثل هنا في الانتظام الفعلي، بل في النواة الصادمة لنوع من العداوة الاجتماعية التي تحرف نظرة أعضاء القبيلة إلى الانتظام الفعلي للمنازل في قريتهم"[2]. الواقعي في تحليل جيجيك إذن، هو العداوة أو الصراع القائم بين المجموعتين الذي لا يقبل الإمساك به في الأنساق الرمزية التي تريد ترجمته. بعبارة أخرى يقول جيجيك: "'الواقعي' هو إذن الـ (س) المجهول غير المصرح به الذي انطلاقا منه يتسرب التحريف إلى نظرتنا إلى الواقع. إنه في الوقت نفسه **الشيء** الذي لا يمكن أن نبلغه بطريقة مباشرة، والعائق الذي يحول بيننا وبين إمكان بلوغه والإمساك به مباشرة. إنه **الشيء** الذي يراوغ قدرتنا على الإمساك به، والشاشة التي تجعلنا نخطئ الطريق إلى **الشيء**. بعبارة أدق الواقعي هو في نهاية المطاف النقلة نفسها التي تحصل في الرؤية من زاوية النظر الأولى إلى زاوية النظر الثانية"[3].

---

1 انظر قاموس كليرو:
Jean-Pierre Cléro (2002) *Le vocabulaire de Lacan*. Paris: Editions Ellipses, p. 57- 58.

2 م. س، جيجيك (2006)، ص 26.

3 م. س، جيجيك (2006)، ص 26.

لكي يشتد بيان الواقعي وينماز بوضوح عن الواقع كما هو متعارف عليه في الاصطلاح العادي يمكننا أن نورد المثال الآتي: هب أنني على سبيل المثال أحبك. حبي لك من حيث إنه تجربة ذاتية خاصة بي لا يعد شيئا واقعيا في حد ذاته؛ إنه الواقعي كما يذهب إلى ذلك لاكان، أي إنه شيء يبقى محجوبا متخفيا وراء الواقع الذي نستطيع ترميزه. فحتى لو أنني جمعت الخواطر واستفرغت الوسع لكي أعبر لك بكل الصراحة الممكنة عن حبي، فإنني لن أشفي غليلك، ولن أشفي غليلي أيضا، بكل ما يمكنني أن أقوله أو أفعله تعبيرا لك عن حبي. يتعين علي أن أواصل الدلالة على حبي لك، آناء الليل وأطراف النهار، بطرق شتى ومتجددة، ضمنيا أحيانا وبصراحة أحيانا أخرى. والشيء نفسه يصدق عليك أيضا. فحبي، من حيث إنه واقعي، لا يمكن أبدا أن يصير واقعا مثبتا وممسوكا به في النظام الرمزي. إنه لا يقبل أن يُعبِّر عن نفسه إلا بطرق متباينة. الواقع الذي يعني هنا الفضاء الذي تتفاعل فيه الذات مع العالم هو ما أستطيع أن أثبته وأمسك به عن طريق الدلالة عليه رمزيا. بهذا المثال نستطيع أن نمسك بالفرق الذي يقيمه لاكان بين الواقع الرمزي وما يسميه بالواقعي.

الإيديلوجيا في مثال القرية لا تشبه الإيديولوجيا التي تكون في متناول الشعور. أهل القبيلة في المثال ليسوا كالمسيحيين أو المسلمين الذين يعرفون الإيديولوجيا (الأوامر والنواهي وصيغ السلوك بالمعروف وبالمنكر.. الخ) التي يسترشدون بها ويتصرفون على هديها ويفهمون العالم وفقها. القرويون لا يعون التزاماتهم الإيديولوجية إزاء طريقة رسم منازلهم، وليسوا فضلا عن ذلك على بينة مما يمكن أن يترتب على هذه الالتزامات في الواقع من ممارسات. العلاقة الإيديولوجية هنا باختصار لا تكون أمرا متاحا في متناول اختياراتهم الشعورية. فعوض أن تكون الإيديلوجيا التي يصدرون عنها لائحة من المعتقدات أو المزاعم التي يمكن أن نمسك بها ونصنفها ونصف بعد ذلك الآثار المتوقعة التي يمكن أن تتركها في الواقع، تكون الفروق بين الرؤيتين في رسم الكيفية التي تنتظم بها القرية عَرَضا ناتجا أو متصلا بالواقعي، أي بالتراتبية الاجتماعية العميقة والمجردة التي تحكم عيشهم في القرية من وراء ما يعونه ويشعرون به. هذه الشروط الماورائية المطوية طيا في ثنايا الشعور العميقة هي الأساس المميز للإيديلوجيا كما يفهمها جيجيك.

يمكن للإيديلوجيا في نظر جيجيك أن تؤثر في الأشياء ذات الشأن والأهمية كالمعتقدات الدينية الشاملة أو المذاهب السياسية العامة، كما يمكنها أن تؤثر في أمور قد تبدو بسيطة أو تافهة كالطريقة التي يمكن أن نرسم بها انتظام بيوتنا. التزاماتنا الإيديولوجية بوصفها كذلك تعد جزءا لا يتجزأ من كينونتنا، ومن الصعب جدا علينا، إن لم نقل من المستحيل، الفرز بين ما هو إيديولوجي وما هو غير ذلك فيما نفكره من أفكار أو نأتي به من تصرفات.

يقدم جيجيك مثالا مأساويا لإبراز قوة الإيديولوجيا والأهمية الضاربة التي تكتسيها في حياتنا اليومية والتي غالبا ما لا نلتفت فيها إلى أن سلوكنا منقاد انقيادا كاملا تقريبا للإيديولوجيا. في المثال الذي يعرضه جيجيك يكون الكيان الرمزي الذي يُرَكِّب أو يُنشئُ العلاقة الإيديولوجية كيانا أو شيئا ملموسا. يدور المثال حول سوء حظ صديق توفيت زوجته بسبب مرض سرطان الثدي اللعين. استطاع هذا الصديق أن يتحكم في نفسه من الناحية العاطفية والنفسية ويتعامل مع المأساة التي ألمت به برباطة جأش منقطعة النظير أدهشت كل المقربين منه. بل استطاع أن يتمالك نفسه ويقبل الانخراط في النقاش حول قضية وفاة زوجته بكل تجرد وموضوعية من دون أن يفقد صوابه أو يتأثر. لكن الملاحظ هو أنه لم يكن يكشف عن ذلك التماسك وعن رباطة الجأش تلك، إلا حين يكون بحضرة حيوان الهامستر الذي كانت تربيه زوجته. شاءت الظروف، بعد أيام من وفاة زوجته، أن يموت الهامستر فجأة هو الآخر. آنذاك انقلبت الأمور رأسا على عقب. انهار الصديق مباشرة متأثرا بموت الحيوان إلى حد جعل المقربين منه ينقلونه على جناح السرعة بغير إبطاء إلى المستشفى لتلقي العلاج[1].

---

1 انظر :

Robert Pfallar (2005) « Where is your Hamster? The Concept of Ideology in Zizek's Cultural Theory» in *Traversing the Fantasy: Critical Responses to Slavoj Žižek*. Boucher & Glynos & Sharpe (eds.) pp. 105- 124, p. 117

يورد جيجيك (2002) مثالا شبيها بهذا. ففي رواية نيفيل شوت (Nevil Shute) الميلودرامية عن الحرب العالمية الثانية والتي تحمل عنوان (*Requiem for a Wren*)، تنجو البطلة من الموت الذي خطف عشيقها من دون أن تكشف عن أي صدمة ظاهرة. تواصل حياتها بطريقة طبيعية، بل لا تتردد في رواية ما جرى بكيفية عقلانية لا تنم عن أي ردات

يكشف المثال عن مدى التأثير الذي تخلفه الإيديولوجيا فينا. حاجة الرجل القوية إلى مقاومة أثر وفاة زوجته جعلته ينقل ارتباطه القوي بزوجته ويحوله إلى الحيوان الذي كانت تربيه. هذا النقل الذي أجراه على أحاسيسه كان قويا إلى الحد الذي جعله يصمد صمودا لا يصدق أمام فاجعة موهّا. غير أنه بمجرد ما مات الحيوان وجد الرجل نفسه في مأزق المضطر إلى مواجهة الوضع الذي لا يطاق. فبما أن الهامستر أصبح رمزا لزوجته (بمقتضى علاقة التداعي العاطفية وعملية النقل أو التحويل التي أجراها) كان موته مؤلما ودالا بالنسبة إليه تماما كما كان يجب أن يكون موت زوجته مؤلما ودالا لو لم يقع ذلك النقل الرمزي. بعبارة أخرى كان من المفروض أن يشكل موت الزوجة الحدث الرمزي الذي يتوقع منه إثارة عاصفة من أحاسيس الحزن والألم. لكن الملاحظ هو أن الشخص في المثال لم يتصرف على نحو ما كان متوقعا. فعلى الرغم من أنه تأثر بالرمز، فإن الرمز نفسه تأثر به؛ فاستبدل رمزيا بزوجته حيوانَها الذي كانت تربيه (الهامستر). إنه لم يقم بذلك إلا لكي يتلافى الحزن الذي كان من المفروض أن يسببه له موهّا.

جيجيك وهيجل أو المثالية الألمانية:

قال جيجيك مرة: "لو قدر لي يوما أن أختار من بين المفكرين واحدا فقط لا غير، لما ترددت في أن أصطفي هيجل وأجعل منه فيلسوفي المفضل"[1]. ولا يكف جيجيك في أعماله الكثيرة المختلفة عن الإلحاح على أن مشروعه الرئيس في العمق قائم في التمكين لنظرية الذاتية، كما صاغتها المثالية الألمانية، من العودة ثانية

فعل عاطفية توحي بالتأثر تماما كما لو أنها تحكي حادثا عابرا ليس لها ارتباط به. إنها تفعل ذلك لأنها احتفظت بالكلب الذي كان الرفيقَ المفضل لعشيقها الفقيد. لكن بمجرد ما مات الكلب بعد أن دهسته شاحنة خرجت عن طريقها، انهارت البطلة تماما وتهاوى العالم الذي كان يبدو متماسكا حتى هذه اللحظة. انظر في هذا الشأن:
Slavoj Žižek (2002) « Les spectres de l'idéologie», *Savoirs et clinique*, 2002/1 no1, p. 51- 63, p. 52.

1 انظر المرجعين:
Rasmussen, Eric Dean (2004) "The Last Hegelian: An Interview with Slavoj Žižek" in *Minnesota Review*; Spring; 61/62; pp79 .-93, p. 93.
Johnston Adrian (2008) Žižek 's Ontology: a transcendental materialist theory of subjectivity. Northwestern University Press, p. 125.

والانتشار في صيغة مُعدَّلة ومُراجَعة بعيون التحليلي النفسي وفلسفة علم النفس الفرويدي- اللاكاني. كل الأشياء الأخرى تعد في نظر جيجيك تفاصيل بالنسبة إلى هذا المشروع الأكبر في اعتقاده والملحاح. يقول في هذا الشأن: "إنني أحاول أن أقوم بما تلاهى عنه دولوز ونسي القيام به. أي أحاول أن أجعل لاكان يغتصب هيجل... حتى أجعلك تحصل على هيجل ممسوخا... إنه مشروع تقني جدا ومتواضع [كما ترى]، لكنني أومن به كل الإيمان. القضايا الباقيات الأخرى عندي تقبل التفاوض كلها وتحتمل الأخذ والرد، ولا أشغل بالي بها مطلقا. يمكنك أن تصنع فيلما سينمائيا عني [يشير هنا إلى الفيلم الذي أعدته عنه أسترا تايلر 2005]، ويمكنك أن تأخذ مني ما شئت، لكنك لن تستطيع أن تأخذ مني ***هذا*** المشروع... ما يُهِمُّني حقيقة هو الفلسفة، وأرى أن التحليل النفسي هو الأداة الضاربة القادرة على تفعيل إرث المثالية الألمانية وجعله معاصرا لزماننا"[1].

لماذا يا ترى هذا الإصرار على العودة إلى المثالية الألمانية؟ ولماذا هذا الربط الذي يلح عليه جيجيك بين المثالية الألمانية (هيجل وشيلينغ على الخصوص) والتحليل النفسي عند لاكان بوجه خاص؟ ثم ما علاقة المثالية الألمانية بالميل المادي (الماركسي، خصوصا) الواضح بل الطاغي على تحليلات جيجيك؟ لن نستطيع التوسع هنا في عرض أجوبة شافية عن هذه الأسئلة العامة وعن أخرى تفصيلية تتصل بها؛ ليس لأن الحيز ضيق فقط، بل لصعوبة الإمساك بالأجوبة في بحر متلاطم من نصوص جيجيك الضاربة في التعقيد والمَلْأى بالاحتياطات التفصيلية التي لا نستطيع بتَّها والفصل فيها لشدة ارتباطها في كثير من الأحيان بدقائق يستحيل الخوض فيها في مقال يروم بالأساس رسم المعالم لمواصلة القراءة. سنحاول في الإجابة عن هذه الأسئلة المتصلة بقراءة جيجيك للمثالية الألمانية وللتحليل النفسي أن ننحو نحوا لا نتوخى منه الشمول والإحاطة بقدر ما نريد منه أن يكون دلالة على المسالك التي يمكن للقارئ الشغوف بفكر جيجيك السيرَ فيها ونهجها في مواصلة قراءاته.

على الرغم من أن تكوين جيجيك الأكاديمي بباريز اندرج في إطار التحليل النفسي اللاكاني، فإن دراسته للفلسفة قبل ذلك بجامعة ليوبيانا بسلوفينيا بوجه

1 انظر المرجعين السابقين: راسموسن (2004: 92- 93) وانظر جونستون (2008: 126).

خاص، وانفتاحه بعد ذلك على مجالات أخرى بوجه عام، جعله ينظر إلى التحليل النفسي نظرة تختلف كثيرا عن تلكم المتعارف عليها عند المحللين النفسيين الخُلّص عموما. فعلى الرغم من أن جيجيك يفهم جيدا أعمال لاكان الإكلينيكية ويقدرها حق قدرها بحكم اختصاصه الأكاديمي، نلفيه يرى أن هذه الأعمال تختزن كما رأينا أعلاه، زيادة على قدراتها الإكلينيكية، طاقاتٍ أخرى ضاربةً تسمح باستثمارها وتطبيقها في دراسة الظاهرة الثقافية بوجه عام (اللغة، التاريخ، الإيديلوجيا، الدين، السينما... الخ). لهذا السبب نجده يشير إلى هذا الأمر في أكثر من مكان. يقول على سبيل المثال لا الحصر: "لا يعد التحليل النفسي بالنسبة إلى لاكان نظرية وتقنية في علاج الاضطرابات النفسية، بل نظرية وممارسة في مواجهة الأفراد بالبعد الأكثر جذرية الذي ينطوي عليه الوجود الإنساني. فالتحليل النفسي عند لاكان لا يبين للفرد الطريقة التي تُمَكّنه أو تُيسر له التلاؤم مع متطلبات الواقع الاجتماعي، بل يفسر لهذا الفرد الكيفية التي يستطيع بها شيء كـ 'الواقع' أن يَبني بها نفسَه في المقام الأول"[1]. وقد سمح له هذا الفهم الموسع للتحليل النفسي بأن يربطه بإشكالات أخرى سبق للفلسفة أن تناولتها. والراجح أن تأثر لاكان بهيجل هو الذي قاد جيجيك إلى التنقيب في تراث المثالية الألمانية من جديد لأسباب سنذكر بعضها في الفقرة اللاحقة أدناه. فلاكان تأثر في مطلع الخمسينات بهيجل، وخصوصا بشارحَيْ هيجل الشهيرين آنذاك في فرنسا، ألكسندر كوجيف وجان هيبوليت. بل كان لاكان يرى في المحلل النفسي ذاتِه نوعا من الفيلسوف الهيجلي، وينظر إلى عملية التحليل نفسها من حيث إنها عملية تجري على نهج 'مكيدة العقل' الهيجلية[2].

عودة جيجيك إلى المثالية الألمانية تندرج عنده في سياق السعي إلى حل جملة من المشاكل تمدد في نظره التصورات المعروضة اليوم عن الذاتية. إنه يبحث في

1 انظر:
Slavoj Žižek (2006) *How to Read Lacan*. London, England: Granta Books, p. 3.

2 انظر:
Slavoj Žižek (2005) « Le Devenir Lacanien de Deleuze» in Savoirs et clinique, 2005/1 no. 6, p. 177-189, p. 188

تراث المثالية الألماني (شيلينغ- هيجل) عن تصور مادي غير رَدِّي لظهور الذات التي يتحدث عنها التحليل النفسي. فهناك في التحليل النفسي عند لاكـان، حسـب جيجيك، علاقة يطبعها التنافر والتوتر بين الذهن والجسم. وقد بين جونسـتون أن علاقة الذهن بالجسم في نطاق التحليل النفسي تحكمها مسلمتان: "المسـلمة الأولى تقضي بأن الذات كما وصفت في الفلسفة الحديثة المتأخرة (الترنسـندنتالية علـى وجه الخصوص) شأن يبرز أو ينشأ من اتصاله بالجسم، أي أن هذه الذاتيـة غـير المادية أو الزائدة على المادية تنشأ بكيفية محايثة من أساس مادي. المسـلمة الثانيـة تقضي بأن هذا الجسم من حيث إنه أساس مادي يكون ابتداء ملغما بالصـراعات والتوترات والتجاذبات. بعبارة أوضح الجسم عوض أن يكون كيانا متناغما مـع نفسه يكون مصمما على أن يكون مضطربا. البناء المادي لهذا الجسم يكون مثبتـا على نحو تميل فيه الطبيعة البشرية تلقائيا إلى أن تكون الهيمنة للتنشئة على الطبيعـة. فهذه الطبيعة تتماس مع نفسها بفعل التوترالقائم فيها وتفتح المجال بذلك لظهـور عمليات التخلص من الطبيعة"[1].

إن هذه العلاقة المتوترة، كما يتبين من وصف جونستون، لا تمثل في التحليل النفسي اللاكاني شرطا لقيام التجربة الإنسانية فقط، بل تعد شرطا لوجود الحريـة والمرض النفسي أيضا. الكائن البشري يُعرَّف لدى لاكان بدافع المـوت[2]. وهـذا الدافع يكون بمثابة التماس أو الشرارة التي تشوش وتحول دون اندراج الإنسان التام في الطبيعة، فضلا عن كونها تُبقي الفصل تاما بـين العـالمين الـداخلي الجـواني والخارجي. بهذا المعنى تكون الذات عند لاكان مفهوما غير بيولوجي، أي مفهوما يخضع لتأثير وتوجيه عوامل ثقافية غير طبيعية. ولعل أهم ما يترتـب علـى هـذا التصور أمران: الأول هو أنه إذا كان عمل لاكان يرمي إلى صوغ البنيات المكونـة للذاتية، فإن فلسفته ستكون في هذه الحالة ضربا مـن العـودة إلى الترنسـندنتالية الحديثة التي تحكم الكوجيتو. وهذا معناه أن الذات لدى لاكان ستبقى بسبب هذه العودة مهددة بالمشاكل نفسها التي هددت الذات المثالية (عدم اتصال هذه الـذات

---

1 انظر م. س، جونستون (2008) ص xxiii.

2 انظر في هذا الشأن:

Slavoj Žižek and Glyn Daly (2004) *Conversations With Zizek*. Polity Press, p. 61.

بغيرية العالم الخارجة عن الشعور أو الوعي) وبالتباس العلاقة بين الذهن والجسم. الأمر الثاني هو أننا لا نجد عند لاكان جوابا شافيا عن الكيفية التي يسبب بها الواقع الخارج عن الذات بروز هذه البنيات شبه الترنسندنتالية التي تؤسس العالَم الإنساني الرمزي، زد على هذا أيضا أننا لا نجد جوابا صريحا عن المشكل المتصل بالكيفية التي نقترن بمقتضاها بهذا (س)، أي المجهول، الذي يسبق ظهورنا من حيث إننا ذواتٌ في عالم اللغة. فعندما لاحظ جيجيك التشابه البنيوي القوي بين المشاكل التي يواجهها لاكان من جهة، والاهتمامات النظرية التي طغت على ردات الفعل إزاء فلسفة كانط من جهة أخرى، أخذ على عاتقه التصدي لقراءة المفاهيم الرئيسة المعتمدة في التحليل النفسي استنادا إلى تراث المثالية الألمانية[1].

بالطبع، إن جيجيك لا يركب رأسه حين يقيم هذا الربط بين قضية الذات لدى لاكان والنقاش الذي دار في التراث المثالي الألماني، بل يلح على أن هناك فرقا جذريا بين الذات عند لاكان والذات الفلسفية التي تناولتها الحداثة. فعلى الرغم من سمات التشابه التي توجد بين الذات عند لاكان ومثيلتها في المثالية الترنسندنتالية (كونها تؤسس البنيات الرمزية التي تُكون وحدة التجربة من خلال الأمثلات التلقائية والتركيبات الحرة التي تجريها)، فإن هناك تعارضا قويا أيضا بين ذات لاكان والكوجيتو الديكارتي المُميَّز بقدرته على التحديد الشعوري لذاته، وبقدرته على التشريع لذاته كما هو الحال مع الذات الجوهرية لدى كانط، فضلا

1 يعمد جيجيك في قراءته لهيجل إلى تأويله تأويلا ماديا يخرجه من دائرة المثاليين (جونستون 2008 يصف مادية جيجيك بالترنسندنتالية). فهو يرى أن هيجل ليس لديه خارج. نحن على الدوام مدرجون – حتى بوصفنا ذواتٍ– في العالم الذي بنيناه بالصيغ التي توصلنا بها إلى معرفته. العالم لا يكون على النحو الذي هو عليه إلا بالقياس والنسبة إلى صيغ الفهم التي نستعملها. غير أن هذه الصيغ، وهنا يبرز البعد المادي للهيجلية حسب جيجيك، لم يقع بناؤها من عدم بل استُندَ فيها هي أيضا إلى الأفراد والجماعات في التاريخ، أي أنها باختصار نتيجة للنشاط التارَيخي الذي يصدر عن الناس. فهذه الصيغ نفسها تصبح ما هي عليه بفعل التجسيد الذي يلحقها عن طريق هؤلاء الأفراد والجماعات وعن طريق ممارساتهم المادية التي يقومون بها. فالـ 'مطلق' الهيجلي حسب هذا التصور لا يعني شيئا آخر غير تاريخية أنساق، والعالم العرَضي والتاريخي الذي تبدعه هذه الأنساق بالانعكاس، والذوات العرضية والمتمايزة التي تنشأ عن هذا كله. المطلق الهيجلي باختصار ليس شيئا آخر غير هذا المسلسل ذاته، وليس 'تعرف المطلَق' شيئا آخر يتعدى وعي هذا الأمر واستيعابه.

عن تعارضه مع الرصد الذي اقترحه هيجل لاحقا عن الشخصية الحـــرة. حريـــة 'الأنا' عند لاكان، كما تشهد بذلك التجربة الذاتية الظاهرية، لا تزيد عن كونهـــا حرية وهمية؛ إنها محددة تحديدا تاما بالتأثيرات الثقافية واللغوية. ***الأنا*** عند لاكـــان يُعَد **موضوعَ** ذاتِ اللاشعور في المقام الأول. وعلى الرغم من أن هذا المـــذهب في الرصد لن يمنع من قيام الحرية الإنسانية لدى لاكان، ولدى جيجيك أيضا، فإنـــه يكشف مع ذلك عن أن الحرية نفسَها تحولت من كونها شأنا شعوريا وأصـــبحت أمرا لا شعوريا. فالذات ليست نشاطا يحققه الأنا بكيفية جوهرية، إنها بـــالأحرى شاغلٌ للمكان مجهولٌ يضمن الحد الأدنى من الاتساق للأنا بوصفه مركزا للنفـــي مشدودا شدا إلى نفسه. الذات بعبارة أوضح ليست ذاتَ محتـــوى، إنهـــا صـــورة خالصة. إنها في صميمها فراغ لا يقبل الرد إلى أي شاهد محقق تحقيقـــا ظاهريـــا ومحددا.

إن الربط الذي يقيمه جيجيك بين لاكان والمثالية الألمانية، وخصوصا هيجل، لا يمكن أن يمضي من دون أن نضع السؤال الآتي حول مشروعية قـــراءة المثاليـــة الألمانية بالاستناد إلى التحليل النفسي، وقراءة هذا الأخـــير بالاســـتناد إلى المثاليـــة الألمانية: ما الذي يجعل من فكر لاكان وسيلة ناجعة في فهم هيجل ومـــن فكـــر هيجل مسلكا يقود إلى الاندراج في النظرية اللاكانية؟ في مقدمة الطبعـــة الثانيـــة (2008) لكتابه (1989) صرح جيجيك بنوع من الدعابة كعادته واصفا مشروعه هذا الذي يبدو لأول وهلة غير قابل للتحقيق قائلا: "لا شك أن هذه المحاولة تبـــدو كما لو أنها أفظع المحاولات الممكنة: إفراغ الوسع في إنقاذ التحليـــل النفســـي، أي إنقاذ نظرية (وممارسة) فقدت صدقيتها، بالاستناد إلى نظرية أخرى فقدت صدقيتها أكثر من الأولى، أي بالاستناد إلى أفظع نوع من أنواع الفلسفة النظرية التي فقدت كل صلاحيتها مع تطور العلم الحديث. لكن على الرغم من كل ما يمكن أن يقال، وكما علمنا لاكان نفسه، فإننا عندما نواجه وضعا نكون مطالبين فيه باختيار بديل يكون واضحا في مظهره، فإن من الأفضل لنا أحيانا أن نختار مـــن بـــين البـــدائل أفظعها. وهكذا فقد كانت مراهنتي (ولا تزال) هي أن التفاعل بين هيجل ولاكان (وقراءة الواحد منهما باستعمال الآخر)، بإمكانه أن يمكن التحليل النفسي والجدل من أن ينقذ الواحدُ منهما الآخر، ويساعدهما معا على أن يتخلصا سويا مما علـــق

بهما في مسيرة تطورهما ويبرزهما مُستوِيَيْن في صورة جديدة غير منتظرة ولا قبل الناس بها"[1].

حاولنا في هذا المقال أن نقف على بعض معالم فكر سلافوي جيجيك. ناقشنا بعض خصائص أسلوبه في الكتابة، وبينا بعض مظاهر الجدة في تحليلاته للأوضاع السياسة القائمة. وتناولنا أيضا فهمه الموسط بالتحليل النفسي والماركسية للإيديولوجيا. وأشرنا في الأخير إلى بعض ملامح ما يعتقد أنه مشروعه الأساسي، وهو المشروع المتمثل في ربط الصلة بين التحليل النفسي في صيغته عند لاكان وتراث المثالية الألماني في أفق صوغ نظرية عن الذاتية ملائمة للأزمنة المعاصرة.

1 انظر في الشأن :

Slavoj Žižek (1998) *The Sublime Object of Ideology*, « Preface to the New Edition: *The Idea's Constipation?*», London-New York, Verso, 2008, p. viii.

أكسل هونيث

(1949-...)

أكسل هونيث.Axel Honneth

(1949-...)

قراءة في مشروعه الفلسفي.

د. كمال بومنير
أستاذ الفلسفة – جامعة الجزائر

يُعد أكسل هونيث Axel Honneth (1949-) واحدًا من كبار ممثلي الجيـــل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية، كما يُعد أيضا من كبار الفلاســـفة الغـــربيين المعاصرين الذين أسهموا في تأسيس وصياغة نظرية الاعتراف[1] (Die anerkennung)، التي تحتل عنده موقعا مركزيا في فلسفته الاجتماعية، وهذا قصد بلورة نظرية نقدية جديدة وإعادة تأسيس مفاهيمهما ومنطلقاها وبالتالي تحيينها من جديد. لذلك قام هونيث بمراجعة نقدية عميقة للنظرية النقدية الأولى (ماكس هوركهايمر، ثيـــودور أدورنو، هربرت ماركوز) ثم النظرية النقدية الثانية (يورغن هابرماس)، بغرض سد مكامن النقص التي خلفتها. غير أنّ هونيث يعمل على بناء نظريتـــه في الاعتـــراف على خُطى النظرية النقدية نفسها، التي استفاد كثيرا من أعمالها، وخاصة أعمـــال

1 ينبغي الإشارة إلى أن نظريات الاعتراف تضم اليوم كوكبة من الفلاسفة الغربيين (أكسل هونيث Honneth Axel، إيمانويل رونو Emmanuel Renault، جان فيليب ديـــرانتي Jean Philippe Deranthy، كريستيان لازري Christian Lazzeri، نانسي فـــرازر Nancy Fraser، ميشيل ســـيمور Michel Seymour، شـــارلس تـــايلور Charles Taylor، أنا إليزابت غاليوتي Anna Elisabeth Galeotti، جـــيمس تـــولي James Tully، يونغ إريس ماريون Joung Iris Marion.إنّ هؤلاء الفلاسفة يتفقـــون علـــى ضرورة إعادة بناء الفكر الاجتماعي والأخلاقي والسياسي على براديغم الاعتراف ولكنهم يختلفون فيما بينهم في مسائل وقضايا كثيرة، وفي بعض الأحيان أساسية، ومرد ذلـــك -بالدرجة الأولى- إلى اختلاف مرجعياهم الفكرية والإيديولوجية، وإلى تباين اســـتراتجياهم الفلسفية. للمزيد من التفاصيل فيما يخص هذه المسألة، انظر:
Michel Seymour, De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs Montréal, les Editions du Boréal, 2008.

يورغن هابرماس ممثل الجيل الثاني لهذه النظرية، التي كان لها حضورا بارزا في فلسفة أكسل هونيث، وهذا ما يتجلى بصورة واضحة في نظرية الاعتراف التي استهدفت تأسيس مقاربة جديدة داخل التيار الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت، وهذا في الوقت الذي يزداد الاهتمام الفلسفي اليوم في العالم الغربـــي بمسألة الاعتراف التي أصبحت من المسائل الراهنة.

1 - ما الاعتراف؟

لقد نهل هونيث من فلسفة هيغل في تأسيس نظرية الاعتراف[1]، ولكـــن دون السقوط في تصوراتها ومقولاتها الميتافيزيقية. إنّ أهمية هيغل- حســـب هونيـــث- ترجع إلى كونه أول فيلسوف درس العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقـــات بـــين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل من خـــلال مـــا يُســـمى بالتـــذاوت (أو البيْنذاتية) (Intersubjectivité) الذي يميّز حياة البشر، وهذا ما عبّر عنه هيغـــل في كتابه **فينمنولوجيا الروح** بقوله: "فكل طرف من جهة ما هو وعي فإنما يخرج فعلا على ذاته، بيد أنه في كونه خارج نفسه إنما يظل في الحين ذاته منحبسًا في ذاتـــه، فيكون لذاته، ويستقيم له خروجه على ذاته، وما يتضح هو أنه-في الحال وعي آخر كما أنه ليس في الحال وعيا آخر، مثلما يتضح له أن هذا الآخر لا يكون لذاتـــه إلا من جهة أنه هو الذي يستنسخ ككائن، لذاته، وأنه لا يكون لذاته إلا في الكـــون لذاته الذي للآخر، فكل طرف هو للآخر حد أوسط به يتوسط نفسه، فيقترن بها، وكل هو لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها، في الحال لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسط والطرفان **يعترفان نفسيهما مـــن جهـــة اعترافهمـــا**

1 تجدر الإشارة إلى أنّ أكسل هونيث قد اعتمد في تحيينه للنموذج (الـــبراديغم) التـــداولي الهيغيلي للاعتراف على أعمال ودراسات كل مـــن Andreas Wildt وLudwig siep. لمزيد من التفصيل انظر:

Andreas Wildt, *Autonomie und* Anerkennung.Hegels moralitätskritik im lichte seiner Fichte Reception, Stuttgart, klett-Cotta, 1982.

"الاستقلال الذاتي والاعتراف. النقد الهيغيلي للأخلاقية على ضوء تلقيه لفيشته".

Ludwig Siep, *«Zum Dialectik der annerkennung bei Hegel»*. In Praktische philososophie im Deutshen Idealismus. Franfurt/Main, Suhrkamp, 1992.

"حول جدلية الاعتراف عند هيغل". في [الفلسفة العملية في المثالية الألمانية]

بعضهما اعترافا متبادلا"[1]، وهذا على النقيض من التقليد الفلسفي السياسي الذي كان سائدا في الحقل السياسي والأخلاقي وخاصة لدى كلٍ من مكيافيلي وهوبز، وهو تقليد قام على فكرة الصراع المستميت والحرب الضروس بين البشر، والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم وحاجاتهم، ضمن ما يسمى بـ"الصراع من أجل البقاء"، وهو صراع تتناقض فيه الرغبات والإرادات الإنسانية. لقد صوّر هوبز العلاقات بين البشر قبل تأسيس أو نشأة المجتمع السياسي على أنها كانت حالة حرب واقتتال وصراع مستميت بين الناس، فلم يكن أحد يأمن على نفسه وماله، فقد تميزت حالة الطبيعة (State of nature) بالمنافسة وحب الانتصار والمجد، وهذا يعني أنّ كل إنسان كان يطلب تحقيق ذاته على نحو أناني حفاظا على نفسه، إذ أصبح "كل إنسان عدو للإنسان"، والكل يخاف الكل، وأنه لم يكن للإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفًا من عدوان الآخرين، وبذلك امتازت حالة الطبيعة- حسب هوبز- بأنها كانت فقيرة، شاقة، شبه متوحشة ومحدودة[2].

يمكن إذن - ضمن هذا السياق- طرح السؤال التالي: كيف وظف هونيث مفهوم الاعتراف الذي أشار إليه هيغل في كتاباته؟ وهل استطاع تحيين هذا المفهوم وفق مقتضيات الزمن الحاضر والظروف الراهنة على الساحة العالمية اجتماعيا وسياسيا وأخلاقيا؟

إذا كان هونيث قد عاد إلى كتابات هيغل لتأسيس نظرية الاعتراف المتبادل (La reconnaissance mutuelle) فإنه لم يكتف بهذه الكتابات - على الرغم من تأكيده على راهنية فكر هيغل[3]- وإنما استند أيضا إلى مكتسبات

1 فريدريش هيغل، **فينمنولوجيا الروح**، تر. ن العونلي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص 269.

2 Thomas Hobbes, *Le Léviathan*. Traduit par F, Tribaux, Paris, Sirey, 1971 p. 127.

3 إن تحيين فلسفة هيغل -و خاصة في بُعدها السياسي والأخلاقي- وفق منظور براديغم الاعتراف يُعد رهانا أساسيا لدى أكسل هونيثٍ، وهذا في مقابل ما أصبح يسمى في الحقل الفلسفي المعاصر بالعودة إلى كانط (Le retour à Kant) التي دعا إليها بعض الفلاسفة المعاصرين (جون راولس، يورغن هابرماس، لوك فيري، الخ). انظر كتاب أكسل هونيث الجديد:
Axel Honneth, Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel. Traduit par Franck Fischbach (Paris, éditions La Découverte, 2008).

ونتائج العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس الاجتماعي، التحليل النفسي)، وهذا من خلال انفتاحه الفلسفي والعلمي على أعمال السوسيولوجي الأمريكي جورج هربرت ميد (G. H. Mead)، والمحلّل النفساني الانجليزي دونالد وينيكوث (D. Winnicott). إنّ هذه الأعمال والبحوث الميدانية بإمكانها- حسب هونيث- الوصول إلى فهم حقيقي لجملة الآليات الاجتماعية والبنيوية لعملية الاعتراف[1]، التي تُعتبر مطلبا حيويا ومركزيا بالنسبة للأفراد والجماعات ولتطلعاتهم الأساسية.

هذا، ويمكن القول إن مشروع هونيث الفلسفي يهدف إلى تأسيس نظرية اجتماعية جديدة بغرض إعادة تحيين Réactualisation النظرية النقدية حتى تتلاءم مع التطورات التاريخية الجديدة وتستجيب للتطلعات الإنسانية الحالية. وتتمثل مهام هذه النظرية الاجتماعية- في نظر هونيث- في:

أ. مهمة وصفية، تقوم على تشخيص وفهم العمليات الاجتماعية "المَرضية" Pathologique على مستوى التجارب الفردية والجماعية، والتي تعرقل من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية، تحقيق الأفراد والجماعات حياة طيبة.

ب. مهمة معيارية: تقوم على تحديد ومعرفة ما هي معايير أشكال الحياة الاجتماعية الناجحة. إنّ هاتين مهمتين تشكلان - في منظور هونيث- وحدة متكاملة بين الطابع الوصفي والطابع المعياري من الناحية النظرية، بحيث تظهر هذه الأخيرة كنظرية نقدية للمجتمع[2]؛ على هذا الأساس قام هونيث - في كتابه المركزي **الصراع من أجل الاعتراف**- بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقًا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسِّسة لهوية الفرد، وهذا حتى تحقق الذاتُ وجودها وتنال الاعتراف من الغير، لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط

---

1 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*. Traduit de l'allemand Paris, Cerf, 2002, p. 57 par Pierre Rusch.

2 Franck Fischbach.« Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique: la reconnaissance comme autre de la justice.» in E. Renault et Y. sintomer (dir): *où en est la théorie critique*, La découverte, Paris, 2003, p. 171.

التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل، لأنّ هذه الصراعات هي في رأيه شكل من أشكال الصراع من أجل الاعتراف (lutte pour la reconnaissance) مختلفا في ذلك مع ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت يورغن هابرماس، الذي يرى أنّ الاعتراف هو نمط من الاحترام المتبادل (Respect mutuel) الذي يتم بين المتحاورين أثناء عملية النقاش الذي يهدف إلى تحقيق التفاهم والإجماع، بحيث يؤدي الحوار، تماشيا مع مقتضيات الفعل التواصلي الرامية إلى تأسيس بناء اجتماعي مترابط وخال من كل أنماط أشكال العنف والسيطرة[1]. ولا شك في أنّ هونيث يقدر عاليًا نظرية التواصل لهابرماس، فقد أشار في كثير من كتاباته وحواراته إلى أهميتها، بل ذهب إلى القول بأنّ مشروعه الفلسفي ليس إلا تعميق لما توصل إليه هابرماس[2]، غير أن هذا التقدير والإعجاب لم يمنعه من تسجيل بعض النقاط النقدية تجاه فيلسوف التواصل. لقد قدم هونيث نقدا أساسيا لهابرماس، وبيّن أنّ مقاربة هذا الأخير تجاهلت جملة العوامل والشروط الاجتماعية الفعلية واكتفت بتحليل النشاط العقلاني التواصلي الذي يتم بين البشر، وعن طريق النقاش القائم بين المتحاورين بل بقيت سجينة القواعد والمعايير الصورية للتواصل. وبذلك استبعدت المقاربة الهابرماسية الأبعاد الجسدية والانفعالية والنفسية للفعل الاجتماعي، ولم تُول اهتمامًا يُذكر للتجارب الأخلاقية المتعلقة بأشكال الظلم الاجتماعي، وفي آخر المطاف عجزت عن القيام بتشخيص حقيقي لأحوال المجتمع المَرضية.

1 لمزيد من التفصيل بخصوص هذه المسألة يمكن العودة إلى الكتابين التاليين:
Jürgen Habermas « La lutte pour la reconnaissance dans l'Etat de droit démocratique» dans L'intégration républicaine, traduit de l'allemand par C.Bouchindhomme, Paris, Fayard, 1998.
Jürgen Habermas, La pensée post métaphysique. Essais philosophiques, traduit de l'allemand par Paris, Armand Colin, 1993.

2 Axel Honneth «La théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance» in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeurix (Paris, éditions La Découverte 2006) pp 151-180.

2- أشكال الاعتراف:

بالنسبة إلى هونيث إنّ عملية تكوين الذات أمر يتوقف على ما يسميه بالتفاعل الاجتماعي، فمن خلال هذا التفاعل التذاوتي الذي يتم بين الفرد والغير، وما تتضمنه هذه العلاقات من أشكال التعامل الاجتماعي، يكتسب الفردُ وعيه بذاته وبكيفية تحقيقها، لذلك لا يمكن تحقيق ذواتنا إلا من خلال الاعتراف، ومن خلال علاقتنا بغيرنا من الناس الذي نتفاعل معهم.

من هنا يرى هونيث أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي، بالتالي يستطيع الأفراد تحقيق ذواهم، وهذا ما يتم ضمن العلاقات التذاوتية، وهي علاقات تتوقف على تحقيق ثلاثة نماذج معيارية متميزة للاعتراف[1]، وهي: الحب والحق والتضامن.

1. **الحب**: يمكننا أن نعتبر الحب- حسب هونيث- علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه، وبالتالي يمكن أن يصل من الناحية الاجتماعية إلى مستوى الثقة في ذاته Die Selbstvertrauen. هذا، وتعتبر علاقة الطفل بأمه أولى مستويات الاعتراف المتبادل، وذلك لأن الصورة الأولى لهذا الاعتراف تتم عن طريق التفاعل الأولي القائم بين الأم وابنها، بحيث أن هذه الأخيرة هي التي تقوم بتلبية حاجاته البيولوجية والعاطفية، بل وتمثل بالنسبة إليه نموذج الاعتراف المتبادل أو "التذاوت الأولي". إنّ التجربة التذاوتية Intersubjective Expérience للحب تسمح للفرد-حسب هونيث- بالشعور بما يُسمى "الأمن العاطفي" الذي يتعرّف من خلاله على قيمة عواطفه ومشاعره، بل وإمكانية إظهارها للآخرين الذين يتفاعل معهم في محيطه الاجتماعي. غير أن امتداد هذا النمط من الاعتراف المتبادل لا يصل في حقيقة الأمر إلى أبعد من دائرة العلاقات الاجتماعية الأولية بالصورة التي تتميز بها الروابط العاطفية

---

1 Axel Honneth, «Reconnaissance» Traduit par O. Mannoni, in Monique Canto Sperber (dir) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Puf 1996, p. 1273.

الخاصة بالأطر الأسرية أو علاقات الصداقة أو المحبة الموجودة بين الناس، وذلك لأن مواقف التراضي العاطفية تفترض وجود تعاطف أو انجذاب التي قد يتحكم فيها المرء بكل حرية، كما أنه من الصعب نقلها إراديا إلى عدد كبير من المشاركين أثناء عملية التفاعل. وبهذا المعنى تتميز علاقة الاعتراف هذه بنوع من الخصوصية الأخلاقية التي يتعذر تجاوزها بأي نوع من أنواع التعميم.[1]

2. **الحق**: الاعتراف القانوني هو الذي يضمن حريةَ الأفراد واستقلالهم الذاتي لأن الفرد يتقاسم مع الآخرين مميزات الفاعل الأخلاقي المسؤول عن أفعاله، بحيث يستطيع أن يتمتع بحريته المعترف بها اجتماعيا والمضمونة قانونيا، لذا فإن هذا النمط من الاعتراف يحيلنا إلى جملة الحقوق الفردية، إذ أن مبرّر وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في تحقيق هذا الهدف الأساسي، غير أن القانون يسمح بذلك في إطار الاعتراف المتبادل الذي "يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع"[2]. ويعني هونيث بالحقوق" تلك الحاجات التي يتوقع المرء تحقيقها بصورة مشروعة، باعتباره عضوا كامل الحقوق، من حيث هو مشارك بقوة القانون في النظام المؤسساتي. أما إذا حرم من هذه الحقوق أو بعضها، فهذا معناه -أنه لم يعترف له بمسؤوليته الأخلاقية مثل بقية أعضاء المجتمع. إن ما يميز هذه الأشكال من الازدراء التي يحرم فيها المرء من حقوقه أو حينما يتعرض للتهميش أو الإقصاء من طرف الآخرين[3]، هو أنها تدفع المرء إلى الشعور بأنه لا يحظى بمكانة الشريك المتفاعل والمتمتع بكامل حقوقه مثل غيره من المشاركين له في التفاعل، ونظرا إلى ذلك، وعندما يدرك أنه محروم من حاجاته ومطالبه القانونية المقبولة اجتماعيا، ينتابه شعور بالإهانة وفي تطلعه التذاوتي للاعتراف به كذات قادرة على بلورة حكم أخلاقي. وفي هذا الصدد تكون تجربة الحرمان من الحقوق غير منفصلة عن فقدان احترام الذات

1 Axel Honneth «Reconnaissance et reproduction sociale» in La reconnaissance à l'épreuvc.Explorations socio-anthropologiques. J.P Payet et A.Battegay (dir) (Paris, éditons Septentrion, presses universitaires, 2008, p. 51.

2 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance. Op.Cit., p. 139

3 Ibid, p. 162.

يقول هونيث ضمن هذا السياق: "إن العلاقة القانونية تسمح بتعميم وسيط الاعتراف من خلال اتجاهين أساسين وهما، أولا التعيين وثانيا توسيع مجال الحقوق، فمن جهة سيكون للحق مضامين مادية التي ستسمح من الناحية القانونية بمراعاة تباين حظوظ الفرد في تحقيق الحريات المضمونة

على المستوى التذاوتي من خلال القانون، ومن جهة أخرى يتم تعميم العلاقة القانونية عندما تعطى هذه الحقوق، التي يتمتع بها أعضاء الجماعة لأولئك المهمشين والمحرومين الذين يتزايد عددهم باستمرار. لذا، فإن الكوني الذي يتم في إطار الصراعات التاريخية مرتبط جوهريا بعلاقة الاعتراف التي تستند إلى مفهوم الحق"[1]. إنّ هذا الشكل من الاعتراف يحقق للفرد ما يسميه هونيث احترام الذات Die Selbstachtung.

3. **التضامن**: التضامن الاجتماعي- حسب هونيث- هو الذي يسمح للأفراد بتحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادل، غير أن هذا التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة متوقفا - داخل نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية - على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذوات التي حققت استقلالها الذاتي. غير أنّ الأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقدمونه وما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين، أو من خلال الأدوار التي يؤدونها في المجتمع. يقول هونيث: "تعتبر تجربة الاعتراف تجربة أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاوتي للإمكانات المؤهلات. أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب المرءُ بضرر نفسي ومشاعر سلبية، كالغضب أو الإحباط على سبيل المثال"[2]. هذا الشكل من الاعتراف يحقق للفرد تقدير الذات Die Selbstschatzung.

إنّ ما عمل هونيث على بيانه فيما يخص هذه الأشكال الثلاثة من الاعتراف هو وجود ترابط وتكامل بنيوي بين هذه الأشكال نفسها لأنّ الثقة في الذات (الشكل الأول) تشرط على نحو ما احترام الذات (الشكل الثاني)، وهذا الاحترام

1 Axel Honneth «Reconnaissance et reproduction sociale» *Op.Cit.*, p. 50.

2 Axel Honneth *La lutte pour la reconnaissance. Op.Cit.*, p. 166

أساسي لإمكانية تحقيق التقدير الاجتماعي (الشكل الثالث). إننا، لكي نتعلم كيف نحترم أنفسنا يجب أن نثق في ذواتنا، كما أننا نتعلم كيف نقدّر أنفسنا حينما نحترم أنفسنا. فبدون اعتراف في مجال الحب لا يمكن أن يتحقق الاعتراف في مجال الحقوق. وهذان النمطان من الاعتراف يشرطان بدورهما إمكانية الاعتراف بالاستحقاق في مجال التضامن وعلاقات العمل[1]

3- أشكال الاحتقار اجتماعي والاعتراف:

وهكذا، فإنّ هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف، أي الحب الذي يحقق الثقة بالنفس، والحق الذي يحقق احترام الذات، وأخيرا التضامن الذي يحقق التقدير الاجتماعي، تعتبر- حسب هونيث- شروطا أساسية للاعتراف الاجتماعي، بل هي التي تحدّد من الناحية الأخلاقية (أو الايطيقية) جملة التطلعات الأساسية المشروعة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية وبذلك تقاس أخلاقية المجتمع- حسب هونيث- بمدى إمكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، غير أن تحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية، ولهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دورا أساسيا في حركة التطور الاجتماعي، لذلك لا يمكن أن يتحقق الاعتراف المتبادل عبر الفعل التواصلي اللغوي الذي ينتهي إلى التوافق أو التفاهم على المستوى الاجتماعي -كما زعم هابرماس- الذي حاول إنقاذ الكوني انطلاقا من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل، وهو وضع خال من النزاعات والصراعات الاجتماعية والسياسية، بحيث يمكن ضمان تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى اتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل دون قهر أو عنف بل بالاستناد على أسس حجاجية وبرهانية، لأن النقاش الحر والعقلاني يفترض ذلك. وبالرجوع إلى الواقع سيتبين لنا -حسب هونيث-أن النزاعات والصراعات الاجتماعية لم يتم تجاوزها وذلك لأن الشروط التي تنتجها لا زالت قائمة، وهذا ما يظهر بجلاء من خلال شعور الأفراد أو الجماعات (الثقافية أو الاثنية) بالاحتقار (أو الازدراء) الاجتماعي Le mépris social. ضمن

1 Michel Seymour, De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs, Montréal, les Editions du Boréal, 2008, p. 62.

هذا السياق يقول هونيث: "تعتبر تجربةُ الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف فإنّ المرء سيشعر لا محالة بالاحتقار، وهذا ما قد يؤدي إلى إمكانية اندثار شخصيته وزوالها"[1].

بناءً على ذلك، يرى هونيث أن مشاعر الغضب وفقدان الكرامة أو الإحباط ومختلف أشكال الإهانة والعنف الرمزي (Violence symbolique) هي ما يجعل الأفراد يشعرون بأنهم كانوا ضحايا الظلم الاجتماعي أو الاحتقار. لهذا عمل هونيث على فهم التجارب الأخلاقية المعاشة انطلاقا من فكرة أساسية وهي أن هذه المشاعر وما يرتبط بها من أفعال وردود أفعال يمكن أن تسمح بتعيين مختلف أشكال الظلم الاجتماعي والاحتقار.

من هذا المنطلق نستطيع القول بأنّ العلاقة بين شعور الفرد باحتقار الغير له، ووعيه بكونه كان ضحية الظلم المسلط عليه معناه أن الرغبة ليست في أن يتم الاعتراف به هي التي تلعب الدور الأساسي والحاسم وإنما شعوره باحتقار الغير له، وعلى هذا الأساس دافع هونيث على الفكرة القائلة بأن ما ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي ومختلف أشكال الاحتقار، هو الصراع الاجتماعي بكل تأكيد، وذلك لأن مختلف أشكال الازدراء تمثل عنده جملة التجارب الأخلاقية التي يقرر من خلالها الأفرادُ الانخراط في الصراعات الاجتماعية والسياسية التي تهدف إلى تغيير الأوضاع المعاشة، والمتمثلة أساسا في حالات الظلم المختلفة التي يتعرض لها هؤلاء الأفراد. ضمن هذا السياق يرى هونيث أن تجارب الاحتقار الاجتماعي التي يمر بها الأفراد تقوم على ثلاثة أشكال أساسية، أما الشكل الأول فيتمثل عنده في نوع من الازدراء أو الاحتقار الذي قد يتعرض له الفرد من الناحية الجسدية أو الفيزيائية، ويتعلق الأمر هنا بمختلف أنواع الإهانة والاحتقار والعنف الذي تصيبه على المستوى الجسدي، بحيث قد يُحرم من التصرف الحر في جسده، فيشعر بالذل والخضوع لإرادة الغير. فعندما يتعرضُ شخصٌ ما للتعذيب القاسي أو للاغتصاب، فإن مثل هذه التجارب قد تجعله يفقد الثقة في نفسه بل وفي الآخرين أيضا، وذلك

---

1 Axel Honneth, «La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société?» in *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. *Op.Cit.*, p. 193.

لأن ما يميّز هذه الانتهاكات التي تهدّد وجودَ الفرد نفسه، أنها ليست بجرد ألم مادي أو فيزيائي فقط، وإنما الأدهى من ذلك، أنها تسبب ألما تجعل الشخص يشعر بالتبعية والخضوع لإرادة الغير، إلى درجة الإحساس بفقدان الشعور بواقعه الخاص، بحيث يصبح عاجزًا عن التحكم في نفسه[1].

وهكذا، عندما يدرك هذا الشخصُ أنه كان ضحية معاملات غير أخلاقية، فإنه - لا شك- يصف وضعه هذا بالاستناد إلى بعض المقولات، كالإهانة والإذلال، المرتبطة بأشكال من الاحتقار أو عدم الاعتراف. ويتم توظيف هذه المقولات للإشارة إلى نمط من السلوك المجحف والمؤذي لأنه نوع من التعدي على الشخص في فهمه الإيجابي لذاته، وهو فهمٌ تم اكتسابه من خلال عملية التذاوت والتعامل مع الغير، عن طريق عملية التنشئة الاجتماعية التي مرّ بها هذا الشخص.أما فيما يخص احتقار الجانب الفيزيائي أو الجسدي، فمن أبرز مظاهره ممارسة العنف التي تحرم الشخصَ من إمكانية التصرّف في جسده وفق إرادته وحريته، ودون الخضوع لأية قوة قاهرة قد تتسلط عليه وتهدد كيانه. إنّ كل محاولة للتحكم في جسد شخص آخر ضد إرادته ينتج عنه شعور المرء المُعتدى عليه بالإهانة، وهو شعور يقوّض -لا محالة- علاقة المرء مع ذاته بصورة أعمق من أشكال الاحتقار الأخرى، لأن خصوصية هذا الشكل من الإساءة والاعتداء الفيزيائي أو المادي، كالتعذيب أو الاغتصاب، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، لا تنحصرُ في ما تسببه من ألم من الناحية الفيزيائية أو المادية فقط، وإنما فيما تسببه من ألم نفسي متمثل في شعور المُعتدى عليه بأنه كان خاضعا لإرادة الشخص المُعتدي، من دون القدرة على مقاومته قصد الدفاع عن النفس. إن سوء المعاملة التي قد تتم من طرف الغير تمثل في حقيقة الأمر شكلا من الاحتقار الذي ينعكس سلبا على شعور المرء بالثقة في نفسه وإمكانية التحكم في جسده واستقلاله الذاتي. ومن ثمّ فإنّ إهانة شخص ما يُعتبر- في نظر هونيث- شكلا من أشكال الاحتقار، وهذا ما يؤدي في نهاية الأمر إلى فقدان هذا الشخص الثقة في نفسه، بل قد يُحرم أيضا من التصرف في جسده بصورة حرة ومستقلة. غير أنّ هذا الشكل من الاحتقار (الجسمي) متميّز في حقيقة الأمر عن أشكال الاحتقار الأخرى، التي لها وقعٌ كبيرٌ في حياة الإنسان حينما

1 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*. *Op.Cit.*, p. 162.

يُحرم من بعض حقوقه، والتي تفقده الشعور بالمسؤولية معنويا وأخلاقيًا، باعتباره عضوًا في المجتمع الذي يعيش فيه.

ويؤكد هونيث أنّ خاصية هذا الشكل من الاحتقار الناتج عن حرمان الشخص من بعض حقوقه الأساسية أو حينما يشعر بنوع من التهميش الاجتماعي، لا تكمن فقط في تقليص مساحات أو مجالات حرية هذا الشخص واستقلاله الذاتي أو الشخصي وإنما، وزيادة على ذلك، شعوره بعدم الاعتراف به كشخص كامل العضوية في عملية التفاعل الاجتماعي، بحيث يُحرم من الامتيازات والحقوق التي تخولها القوانين السائدة في المجتمع، وهذا ما يؤدي لا محالة إلى خيبة أمله في تلك التطلعات التذاوتية، وفي أن يُعترف به من الناحية الأخلاقية أيضا. وفي هذه الحالة يمكننا القول بأنّ تجربة فقدان الحقوق ترتبط بصورة نمطية بفقدان الشخص الثقة في نفسه التي اكتسبها عن طريق التنشئة الاجتماعية[1].

أما الشكل الثاني للاحتقار فهو مرتبط هذه المرة بمختلف أنواع الاحتقار التي يكون الفرد ضحية لها، وهذا عندما يُحرم من بعض حقوقه المشروعة. فعندما لا يحصل على هذه الحقوق يعني هذا ضمنيا أن المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية التي يعترف لأعضاء المجتمع الآخرين[2]. فالشعور بالانتماء للجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه وفي الوقت نفسه بالالتزام وبالمسؤولية، وهذه كلها مشاعر متبادلة بين الأفراد بدرجات متفاوتة لكنها قد تكون دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتماعيا وأخلاقيا. إنّ ما يميّز هذا النمط من الاحترام الاجتماعي الذي يُحرم منه بعض الأفراد، وهذا ما يدفعهم إلى الشعور بأن وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الاجتماعي، فيشعرون إثر ذلك بفقدان الاحترام بل وبعدم تساويهم مع الغير.

أما بالنسبة للشكل الثالث، فهو يتمثل حسب هونيث في الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد بصورة سلبية والتي لا تليق، في واقع الأمر، بمكانتهم الاجتماعية ولا بقيمتهم الأخلاقية، وهذا الشكل من الاحتقار يتم على المستوى

---

1 Axel Honneth, «Intégrité et mépris: principes d'un morale de la reconnaissance», traduit de l'allemand par Hervé Pourtois, *Recherches sociologiques*, 1999/2, n°30. p. 12.

2 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*. *Op.Cit.*, p. 163.

القيمي أو المعياري، وله صلة مباشرة بكرامة الغير وتقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع[1]، علمًا أن الأفراد في حاجة دائما إلى التقدير والاعتبار الشخصي والاحترام ضمن الإطار التفاعلي للحياة النفسية والاجتماعية، وهذا بغرض أن يشعر هؤلاء الأفراد بالانتماء الفعلي للمجتمع، الذين هم أعضاء كاملي الحقوق فيه، ويستطيعون تحقيق وجودهم وانتعاشهم بعيدًا عن التجارب الأليمة للاحتقار الاجتماعي وعدم الاعتراف. إنّ غياب هذه الأشكال الثلاثة من الاعتراف تؤدي لا محالة إلى تجارب الاحتقار وشعور الإنسان المعرّض لمثل هذه التجارب بالإهانة[2].

وهكذا، فإنّ العلاقة بين التقدير الاجتماعي للقدرات التي نمّها الفرد في مختلف أطوار حياته تتطابق بصورة ايجابية مع هذا الشكل من الازدراء الذي يكون تقدير الذات فيه ناقصا، ولهذا يجد الأفراد -الذين ينظر إليهم من خلال خصوصيتهم الفردية باعتبارهم أشخاصا متميزين عن غيرهم- نوعا من التشجيع ومن الاعتراف المتبادل.

هذا، وفي مضمار تحليله لهذا النمط من الاعتراف- بيّن جورج هربرت ميد- بأن الفرد الذي يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائنا مستقلا بذاته وإنما متفرد أيضا، وأنه قادر على اتخاذ موقف "الآخر المعمم" الذي يمكنه من تحقيق التوافق التذاوتي[3]، أضف إلى ذلك أن إمكانية تحقيق مثل هذا التأكد الأخلاقي للذات يكون مضمونا من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي تلتقي فيه الأنا مع الآخر في أفق القيم والغايات. وبقدر ما يجب أن يفترض هذا الشكل من الاعتراف التجربة الحيوية للمسؤوليات المتبادلة، بقدر ما تستوجب أيضا -بالإضافة إلى اللحظة المعرفية والأخلاقية- اللحظة العاطفية التي تحقق المشاركة المتضامنة مع الغير. ولهذا فإن الموقف الإيجابي الذي يمكن أن تتخذه

---

1 Ibid., p. 164.

2 Axel Honneth «*La théorie de la Reconnaissance: une esquisse*», traduit par S. Haber, Revue, Du Mauss, Le centre national du livre, Paris, 2004, p. 133.

3 G.H. Mead. *L'esprit, le soi et la société*. Traduit de l'Anglais par Jean Caseneuve, Paris, puf, 1963. p. 48.

الذات تجاه نفسها هنا حينما يُعترف بها هو ما يسمى بتقدير الذات، بحيث تتماهى هذه الذات- دون أن تخضع لتحديد أو تقييد ما- مع صفاتها وأفعالها، لذا، يرى ميد أن خصوصية هذه العلاقة الأخلاقية للاعتراف تكمن بالضبط في كونها تتضمن بصفة جوهرية إمكانية توسيع أنماط تحقيق الذات. وتبقى المعايير الأخلاقية، التي على ضوئها يستطيع الأفراد تحقيق الاعتراف المتبادل ضمن خصوصيتهم، مفتوحة على إمكانية تجاوز التقاليد التي يتم عن طريقها زوال طابعها التراتبي.أما مبدأ الإخلاف المتساوي فهو محايث لعلاقة الاعتراف وهذا من خلال مفهوم التضامن أو التآزر، وهذا يتوقف على الذوات المتفردة نفسها[1].

4-خاتمة:

نخلص مما تقدّم إلى أن نظرية الاعتراف عند هونيث قائمة على فكرة أساسية وهي أنّ تحقيق الذات أمر مشروط بالاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات، لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الغير، لهذا ميّز هونيث بين ثلاثة أشكال من الاعتراف (الحب، الحق، التضامن) متناسبة مع ثلاثة مستويات من تحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات، تقدير الذات). ولا شك أنّ الدلالة الأخلاقية والسياسية للاعتراف كبيرة في زمننا هذا، لأن هذا المفهوم يمكننا من القيام بتحليل نقدي لآليات الهيمنة أو السيطرة وطرق التهميش الاجتماعي والأخلاقي والسياسي التي قد يتعرض لها الأفراد داخل الفضاء العمومي الذي يمكن أن يشكل فضاء مناسبا لتبلور أشكال الاحتقار والسيطرة وتجارب الظلم الاجتماعي والتهميش التي يعاني منها هؤلاء الأفراد، لذلك كان الاعتراف الاجتماعي مفهوما مركزيا لتفادي بؤر التوتر والعنف واستبعاد شبح الحروب التي تهدد المجتمعات المعاصرة في كل حين.

1 Axel Honneth «Reconnaissance et reproduction sociale» in La reconnaissance à l'épreuve.Explorations socio-anthropologiques. p. 52.

سيلا بن حبيب

(1950-...)

سيلا بن حبيب

Seyla Benhabib

عزيز الهلالي
باحث في الفلسفة- المغرب

"حياة المواطنة العالمية، هي في الحقيقة، نوع من المنفى.
المنفى من كل أشكال الأحاسيس والدفء التي تنبع من المحلي"

Diogenes de Cynic

تقديم:

اكثر ما يميز الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، هو الاشتغال علـــى بـــراديغم يخص التعددية الثقافية والكونية والصراع من أجل الاعتراف والإجمـــاع والعدالـــة الاجتماعية... لكن أهم ما يتفرد به هذا الجيل الثالث هو تنـــاول هـــذه القضـــايا المعاصرة من وجهة نظر النظرية النقدية النسائية. ومن ثمة، تكون البروفسور ســـيلا بنحبيب (1950) أستاذة العلوم السياسية والفلسفية بجامعة يـــال الأمريكيـــة قـــد ساهمت في إعادة بناء النظرية النقدية من أجل إيجاد مخارج لإشكالات معاصرة وفق معايير أخلاقية، وفي نفس الآن، تمارس الإجهاز على تناقضات وإحراجات نظريـــة تتعلق بفكرة السيادة والمجتمع وحقوق المرأة واللاجئ والمهاجر وظاهرة الحجاب... إن الهاجس الذي يقض مضجع بنحبيب يتمثل في سؤال إدماج العضوية السياســـية للآخر أي إدماج الهويات الثقافية في بنية الديموس. ويمكن اعتبار كتابهـــا "المعيـــار والطوباوية: دراسة في الأسس النظرية النقدية" (1986) بمثابة بيان فلسفي يعيد بناء منهجيا وفلسفيا المفاهيم الكونية والحقوقية في إطار ديمقراطية تشـــاورية وروابـــط تبادلية تقوم على تقاسم القناعات المشتركة دون السقوط في "تعميم الآخـــر"، لأن في التعميم قتل للاختلاف وفي تجربة الملموس نحسن الإصغاء إلى الأصوات الفئـــات المهزومة تاريخيا، ولذلك تقترح بنحبيب فكرة "الآخر الملموس". وفي هذا الكتاب تضع بنحبيب يدها على تمايزات ميتافيزيقية رافقت الثورة البورجوازية ومعها الفكر

الفلسفي، حيث بؤرة الإشكال تقع بين فضاءين: الفضاء العام والفضاء الخـــاص، الأخلاق والإتيكا، المقاصد السياسية - القانونية والمقاصد الأخلاقية، الإرادة العامة والحق الطبيعي... فالسؤال كيف يمكن ردم الحدود بين الفضاءين لبنـــاء تناســـق فلسفي وأخلاقي، بمعنى آخر كيف يمكن الجمع في تركيبة متوازنة بين التشـــريعات القانونية والمؤسساتية التي تحيل إلى الفضاء العام وبين ادماج واستيعاب الهويـــات - الاختلاف وكل ما يندرج في إطار الخاص داخل بنية تتفرد بسلطة الشعب باعتباره وحدة متجانسة لغويا وحضاريا وهوياتيا.. من هنا ستنطلق رحلة الحوار النقـــدي الذي فتحته بنحبيب مع الفيلسوفين كانط وهيغل، ثم مع ممثلي الجيل الأول والثاني لمدرسة فرانكفورت. في هذه الرحلة النقدية رصدت بنحبيب ثقوب المعالجة النقدية لإشكالية الاندماج الثقافي والاجتماعي.

أما بخصوص أعمالها اللاحقة مثـــل: "الديمقراطيـــة والاخـــتلاف" (1996)، و"دعاوي ثقافية" (2002)، "حقوق الآخرين" (2004)، و"كوسموبولوتية جديدة" (2006)... فإن بنحبيب فتحت مسارب جديدة من أجل معالجة مفاهيم تقوم على "ثقافة الخالص" ونبذ ثقافة الاختلاف. ومن خلال هذه الأعمال تكون بنحبيب قد أرست دعائم أطروحتها إزاء إشكالية الاندماج الثقافي والكوني من خـــلال آليـــة السيادة والحدود. صحيح أن بنحبيب تدافع عن الحدود لكنها حدود مرنة وليست نابذة للهويات المتعددة. ولذلك فبنحبيب يمكن أن تتصور امبراطورية بدون حدود، ولكنها لا يمكن أن تتصور ديقراطية بدون حدود.

لقد بلورت بنحبيب أطروحتها على أرضية الكسموس الكانطيـــة وعلـــى فلسفة الحق الهيغيلية وفلسفته حول الدولة، وعلى فكرة بدون statless و"الحق في التمتع بكافة الحقوق" لحنّه آرنت، وتعتبر هذه المفاهيم دعامة كبرى لإعادة بنـــاء تصورها النقدي والفلسفي. كما أن الفعل التواصلي الهابرماسي يعتبر بناء نوعيـــا بالنسبة للأطروحات المدافعة عن النظرية النقدية النسائية. ولذلك فإن بنحبيـــب تجد في الديمقراطية التشاورية الهابرماسية إطارا مناسبا للدفاع عن التبادل المساواتي وواحترام الأخلاق الكونية وإرادة الانتماء الذاتي وحرية المغادرة والانضمام. تلك هي المفاهيم الأساسية التي تم بناؤها في إطار براديغم الديمقراطية التشاورية. لكن بنحبيب لن تتبنى البراديغم الهابرماسي للدفاع عن القضايا النسائية إلا عبر فـــتح

نقاش جدي مع هابرماس، خصوصا وأن القضايا النسائية التي تنـدرج في إطـار الفضاء الخاص تم إقصاؤها من الفضاء العمومي. وعلى هذا الأساس فإن النظريـة الهابرماسية تستدعي نقدا حادا لإعادة بناء البراديغم التشاوري لينسجم مع قضايا المرأة.

وتعتبر كتاباتها الجماعية مع (نانسي فريزر) و(دروسيلا كـورنر) و(يوديـث رينسيك)... مثل "التداولية، النقد، الحكم" (2004). و"النـزعة النسائية بوصفها نقدا: دراسات حول النوع الاجتماعي في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة" (1987)... تصب في معالجة إشكالية المرأة بوصفها جسدا وصوتا وحكايـة تقـع في جهـة الاختلاف، لكن المجتمعات الرأسمالية من خلال نظمهـا التشـريعية ومؤسسـاتها السياسية تنتج عقلا متعاليا يجهز على مطالب الآخر بصوره المتعددة. ولذلك فـإن السؤال هو: إلى أي حد يمكن لهذه المؤسسات القانونية والدسـاتير أن تسـتوعب الهامش في بنيتها السياسية، لأن جوهر الإشكال يقع في إمكانيـة المصـالحة بـين مرجعية حقوق الإنسان والسيادة الاخلاقية والكونية.

وبالرغم من انتماء بنحبيب إلى دائرة النظرية النقدية النسائية، فإنهـا فتحـت جبهة الاختلاف داخل هذه الدائرة، خصوصا مع تيار ما بعد الحداثة الذي وجد في أطروحة موت الإنسان وموت التاريخ وموت الميتافيزيقا همه الفلسفي لتشـكيل فضاء عموميا صراعيا مع أنساق فلسفية تقوم على ذات متعالية وقد انتظمـت في ذاتها وامتدت كسلطة تاريخية تراكم مشروعيتها التاريخية. لكن بنحبيب تـرى في أطروحة موت الإنسان "أطروحة قوية" كونها لا تتناسب مـع مطالـب التحـرر النسائي وحركاته الاحتجاجية، ولهذا فهي تنتصر "للأطروحة الضعيفة" باعتبارهـا تموضع الذات في سياق الفعل الاجتماعي واللغوي. فذات المتكلم من حيث أنهـا تمتلك مقاصد وأهداف وتنتج المعنى، فإنها تقتضي بناء شبكة من العلاقات التضامنية والتفاعلية مع الآخر لإنجاز فعلا تواصليا وفق معايير الأخلاقية والمسؤولية.

يمكن أن نشير إلى أن العوامل التي ساهمت في بروز وعي بنحبيـب المبكـر بإشكالات الثقافية والسياسية، يعود إلى سؤال كبير تحمله طفولة صغرى: "من أنا" سؤال أيقظته المدرسة والشارع في ذهنها بسبب الاختلاف الاثني التي تستشعره في ذاتها، كونها تنتمي إلى عائلة يهودية فرت من إسبانيا سنة 1492 إلى استنبول علـى

إثر محاكم التفتيش التي تجبر الآخر على تغيير معتقداته الدينية. كذلك الاختلاف الفزيولوجي، الأمر الذي يستتبعه سلطة الإلزام الثقافي ومراقبة اجتماعية لجسد مختلف... إنها عوامل جعلت من سؤال اندماج الاختلاف في الكونية الأخلاقية، إشكالية ممتدة في الزمان ما تزال تلاحق بنحبيب حتى في عملها الأخير الذي يحمل عنوان "حقوق الإنسان في الأزمنة العصيبة" (2011).[1]

سيلا بن حبيب وسؤال الكونية:

يرسم لنا الحديث عن سؤال الكونية مسارين مختلفين: مسار تراكمت مفعولاته، من خلال ترسيم الحدود كما نصت على ذلك معاهدة ويستفاليا سنة 1648*[2]، حيث تم وضع اليد على مراقبة السيادة الترابية وعلى تعبئة مفاهيم بدلالات ميتافيزيقية. إذ تم تشكيل ثقافة الخالص التي تؤسس لإنتاج عوالم تنفرد بالتميز والتعالي عن أخلاقيات الاندماج، كما أنها كثفت من دوائر الإقصاء مستهدفة عضوية الاختلاف. ومسار يمد جسور الحوار ويتفاعل مع الأهداف الإستراتيجية الكبرى للثورة الفرنسية 1789 بعمقها الفلسفي وزخمها التشريعي والحقوقي.

---

1 ولدت سيلا بن حبيب سنة 1950 باستنبول، وهي من أصل يهود الأتراك، تعمل بن حبيب أستاذة العلوم السياسية والفلسفة، وتعرف باهتمامها بالنظرية النقدية، أو ما يعرف بالنظرية السياسية النقدية النسائية. وبحكم انشغالها بقضايا النوع الاجتماعي (الجندر) اشتغلت مع كبار الفلاسفة والمفكرين بصيغة المؤنث مثل: Durcell Corell; Judith Shklak: وJudith Resnik. عملت كذلك سيلا بن حبيب مديرة برنامج الأخلاق والسياسة والاقتصاد.(2002-2008). وكانت رئيسة جمعية الفلسفة (2006-2007) للجهة الشرقية من أمريكا. كما أنها عضوة بالأكاديمية الأمريكية للفن والعلم منذ سنة 1995. حصلت سيلا بن حبيب على جائزة Ernest Bloch سنة 2009. وتعتبر من الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت الألمانية، إلى جانب أكسيل هونت. انظر موقع سيلا بن حبيب. http://www.yale.edu/polisci/people/sbenhabib.html

وثيقة السلام ويستفاليا 24 أكتوبر 1648، The peace of Westphali وتعرف بمعاهدة مونستر وأوسنابروك. عملت على وضع نهاية لحرب دينية، بين الكاثوليك والبروتستانت، دامت 30 سنة. لكنها في الواقع، حرب سياسية أكثر منها دينية. بعد ذلك سينفتح عهد جديد على مستوى الاستقرار السياسي والعلاقات الدبلوماسية، بحيث أصبحت أوربا بموجب هذه الاتفاقية، عبارة عن دول-أمم يمارس الأمير أو الملك كامل سيادته فوق حدوده الترابية، التي تم ترسيمها، في إطار توازن القوة.

إن المشروع الأنواري بأبعاده الإنسانية الكبرى عمل على توسيع دوائر الكونية لتأخذ بعدا شموليا في معالجة الإشكالات الأساسية المتعلقة بالحقوق الفردية والجماعية. لقد شكلت لحظة الأنوار منعطفا تاريخيا على مستوى أسسها الفلسفية والسياسية، متملصة من الأسر الفكري والديني، مستشرفة النظر نحو قيم العدالة الأخلاقية ومعايير المساواة. ومن خلال، هذا المسار أمعنت الثورة الفرنسية النظر، لإنعاش روحها وزخمها الإنساني، في المدونة الفلسفية والسياسية لمأثور المدينة الإغريقية والرومانية، لتنصهر في كونية فكرية وفلسفية.

وبما أن المفاهيم تتشكل وتتلون تبعا للسياقات التاريخية المختلفة، فإن مفهوم الكونية سيأخذ طابعا دراماتيكيا في سياق الحرب العالمية الأولى والثانية، وسط أعاصير من الاضطهاد والقتل والإبادة داخل المعسكرات النازية، إنه الإجهاز على مكتسبات الثورة الفرنسية وعلى منتجات الحقوقية للأنوار، بفعل سيادة متوحشة انفلتت من عقالها تمارس سلطة الطرد خارج حدودها وتنتج مقولات النقاء الخالص المتشبع بإرادة الانغلاق وكراهية الآخر. لقد تبلور مفهوم السيادة في إطار أنظمة شمولية بدلالات تعزز هوية التجانس والوحدة لشعب "صالح" يتمتع بكافة الحقوق السياسية والمدنية، في مقابل أقليات تقع خارج التجانس بسبب هويتها المختلفة على المستوى الديني والثقافي واللغوي والحضاري... هويات مهزومة بفعل الإبعاد والإقصاء.

حقيقة، نحن أمام مفترق الطرق إزاء التوتر المطروح، من جهة نراكم ثقل اتفاقية ويستفاليا 1648 القاضي بترسيم الحدود بين الدول لإضفاء نوع من الشرعية على مفاهيم ميتافيزيقية مثل: "الثقافة الخالصة"، "الشعب الخاص"... وهي مفاهيم تقوم على تسطير الخطوط الفاصلة بين "نحن" و"هم" أو بين Demos وEthnos للدلالة على من يقع داخل دائرة عضوية الانتماء السياسي ويتمتع بكافة الحقوق، ومن يقع خارجها في إشارة إلى الأجنبي واللاجئ والمقيم والمهاجر... ويفتقر إلى غطاء الشرعية والحماية القانونية (كارل شميت). ومن جهة أخرى، ثمة مسار لم يكتمل بعد، أو لنقل انه قد حصل انعطاف في الأهداف الإستراتيجية الكبرى للثورة الفرنسية، وهو مسار تعزز ببناء سيادة شعبية قوامها فصل السلطات، واستقلالية القضاء، وحماية الحقوق المدنية والسياسية للفرد... وعلى هذه الأرضية

امتدت جسور الحوار بين قنوات متعددة للمساهمة في إنتاج خطاب عقلاني وأخلاقي يسمو على نظرية الإقصاء والإبعاد للهويات المختلفة، نحو بناء آليات يحكمها البعد الكوني للولوج إلى كوسموبوليتية أخلاقية ومعايير دولية، سواء داخل سياقات يطبعها هاجس التشريع والأخلاق (كانط) أو هاجس الاضطهاد والإبادة الجماعية (حنّه آرنت) أو موقف أخلاقي تنويري مطبوع بحب الإنسانية (Martha C. Nussbaum) أو هاجس تواصلي (هابرماس، دافيد هيلد، جيمس بوهمان، سيلا بن حبيب).

ومن داخل هذه الصورة، ينبثق الإشكال المركزي: بأي معنى يمكن التحدث عن السيادة الوطنية في إطار ينسجم مع المنظومة الحقوقية الكونية؟ وهل للسيادة معنى بمعزل عن الفهم الميتافيزيقي للحدود؟

عن هذا الإشكال ستفتح سيلا بنحبيب (1950- *) حوارات نقدية مع المسارين، من وجهة نظر الفلسفة السياسية النسائية، لاستعادة مفاهيم تشكلت في حضرة سيادة الحدود، أو التي تبلورت في إطار الأخلاق الكونية، من أجل فحص دعاويها وعمقها النظري. لقد حاولت بن حبيب أن تفتح مسالك الحوار في إطار استعادة نقدية، وهو تقليد دأبت على ترسيخه مدرسة فرانكفورت منذ الجيل الأول والثاني، وهابرماس لا يحيد عن هذا التوجه، حيث استعاد مجموعة من الأطروحات الفلسفية لمحاورتها والكشف عن توتراتها الداخلية.

تثير بن حبيب في كتابها " Rights of others; Aliens; Residents and Citizens"، وهو من الكتابات الأساسية التي تطرح فيه قضايا عديدة رافقت مسيراتها الفلسفية والسياسية، ثنائيات متناقضة تخترق البناء الكوني الكانطي، الأمر يخص: الشرعية الديمقراطية والليبرالية الدستورية، الحق في الإقامة المؤقتة والدائمة، الحكومة العالمية والفيدرالية العالمية...

وعلى هذا الأساس، بقدر ما تفتح بن حبيب حوارا نقديا مع كانط، من خلال كتابه "مشروع السلام الدائم"، بنفس القدر تعتبره مرجعها الأساسي في بلورة وتطوير نظريتها السياسية. وهي نفس الإستراتيجية التي نهجتها مع حنّه آرنت (1906-1975)، من خلال أطروحة "الحق في التمتع بكافة الحقوق "Right to Have Rights" حيث تكشف آرنت في كتابها "Origin "من لغة

حقوقية للتعبير عن الأبعاد الإنسانية لهذه الأطروحة، إذ بداخلها ينتظم فهم جديد للسيادة الوطنية، وللمنظمات الجهوية والدولية والاجتهادات الفقهية، القادرة على الفصل في انتهاكات حقوق الإنسان. لكن، بن حبيب تنطلق من مقاربة تفكيكية لأطروحة "الحق في التمتع بكافة الحقوق" وتفكيك وحداتها الجزئية للكشف عن توتراتها الحقوقية والسياسية والكونية.

أما فيما يخص النص الهابرماسي، فلقد تعرض لانتقادات حادة تمس إقصاءه للمرأة من الفضاء العمومي ومن الكونية الأخلاقية. ومع ذلك، فإن المتن الفلسفي لهابرماس ظل يشكل منعطفا هاما لنظرية النقدية لسيلا بن حبيب. وعموما يمكن القول، إن البناء الفلسفي لهابرماس عرف كيف يأسر بداخله الخطاب السياسي النسائي.

إنها نصوص شكلت مرجعية أساسية في الفكر السياسي لبن حبيب، وفي نفس الآن، شكلت لها نقديا ومراجعة لبنائها النظري، في أفق بلورة معايير جديدة للكوسموبوليتية الأخلاقية وتجاوز ما تسميه بـ "تناقض الشرعية الديمقراطية".

إن الإشكال الذي تنطلق منه بن حبيب، يبتغي اندماج العضوية السياسية داخل الكونية الأخلاقية. وهو إشكال لم تستطع بن حبيب الحسم في تفاصيله. سواء، من خلال كتاباتها الفردية أو الجماعية، وهوالإشكال الذي ما يزال يرافقها. وإذا كانت بن حبيب تريد أن تفتح سجالا مع من تعتبرهم ساهموا في تشكيل تصورها السياسي إزاء الكونية، فمن منطلق وضع اليد على ما تعتبره رهاناتها الأساسية. فهل حوارها النقدي مع كانط وحنّه آرنت ثم هابرماس، سيقلص من حدة التوتر الذي تقع تحت هاجسه؟ أم أن هذا الحوار سيزيد من استشكال الرؤية عبر منافذ غير محسومة النتائج؟

الوعي بالذات في مفترق الديموس والإثنوس:

تبلور لدى سيلا بن حبيب، منذ وعيها المبكر، إشكالا رافقها كالظل خلال مسيرتها السياسية والفلسفية. وبالرغم، من محاولات عديدة لمقاربة هذا الإشكال داخل ثنايا أعمالها، فإنها تصرح قائلة: "ما زلت أطرح نفس السؤال"[1]. وهو

1 Seyla Benhabib.Interview Conversation With History:Institute of International Studies.VC.Berkley.in. http://globetrotter.berkeley.edu/people4/Benhabib

"كيف يمكن مصالحة كونية حقوق الإنسان.. مع هويات جماعات مميزة لغويا واثنيا ودينيا؟"[1]. لماذا انشغلت بن حبيب بهذه المصالحة، بين ميثاق كوني يتجاوز الحدود السيادية وفضاء حدودي منغلق؟

تبدأ تباشير الإجابة الأولية، من خلال تلمس قتامة الخطاب الذي تحمله نظريتها السياسية. الأمر، يتعلق بوقائع موشومة في جرح الذاكرة وفي خدش الروح والهوية الذاتية. هذا الإحساس النفسي المبكر بالاختلاف بنوعيه: الإثني والأنثوي، ولد لديها نظرة تأملية تسمو بتجريد الأفكار نحو عوالم النقد والنبش في مفاهيم وتصورات لمساءلتها ونزع اليقين عنها.

وإذا تساءلنا عن العوامل التي ساهمت في تشكيل شخصية بن حبيب الفلسفية والسياسية، فإننا نتلمسها في العناصر التالية:

- هول الأسئلة الكبرى لطفولة صغرى: "من نحن؟". سؤال يفضي إلى مواجهة عالمين مختلفين: "الأنا" و"الآخر". ثم ينقلنا، شئنا أم أبينا، إلى عقد مقارنات للوقوف عند فزاعة الاختلاف. سؤال الاختلاف ينبع من فضاء الحي والمدرسة والشارع، يرقد في الذات المتجانسة التي تمتلك صلاحية رسم الحدود الثقافية والدينية... سؤال ينبع كذلك من لحظة امتلاك بن حبيب لخمس لغات: الفرنسية، الألمانية، الإيطالية، التركية، والانجليزية. كيف تولد هذا المخزون اللغوي؟

سؤال الاختلاف، ليس له مرفأ أو شاطئ يرسو عنده، إنه يكبر مع تفاصيل الحياة. ولذلك فالنظرة الاستعلائية للأنا تنظر دوما إلى الآخر كتأويل لإرث تاريخي امتدت طبقاته في اللاشعور الجمعي" تتوقف الثقافة عن أن تكون إرثا للعيش، عندما لا نستطيع قول حكاية جديدة"[2]. فالحكاية الغربية المأثورة، هي بمثابة استعادة نسخ تاريخية تخص سرد الهويات. ولذلك "كنت دائما أتسلى بشكل قلق، وأحيانا أتلقى ما يشبه الإهانة. إذ بدلا من تقديمي كأستاذة جامعية في جامعة Yale يتم تقديمي دائما في ألمانيا بوصفي يهودية تركية. وخلال مساري الأكاديمي تكون هويتي وأصلي العرقي – والذي لا

---

1 Ibid. p. 2
2 Ibid. p. 3

أخفيه – أول شيء يتم ذكره في ألمانيا"[1].

يذكرنا سؤال الاغتراب داخل جسد مختلف براوية كافكا، لما استيقظ جورج سامسا ووجد نفسه في جسد مختلف. هذا القدر يستتبعه ملاحقات أجهزة ثقافية وسياسية في شكل سلطة هرمية تجهز على الاختلاف. "نعم! النساء مجموعة ضحايا". هكذا تقول Catherine Mackinnon ضحايا إرث تراكمت مفعولاته، فولد "نموذج من براديغم الصراع"[2] Paradigm Clash بين الاختلاف والمساواة، بين الطوباوية والواقعية السياسية، وبين الأخلاق والواقعية. هكذا تعمل بن حبيب على ترتيب التقابلات لدلالة ترسيم ما هو مفكر فيه، وغير مسموح التفكير فيه داخل اللاشعوري الجمعي.

- منذ 1492 وعناوين الهجرة والترحال تطبع مسارعائلة سيلا بن حبيب، حيث بدأت أولى لحظاتها خلال الهجرة إلى تركيا إبان مرحلة الحكم العثماني. هذه العائلة اليهودية السفردية فرت من اسبانيا على إثر حملة محاكم التفتيش التي تجبر المختلف عقائديا على تغيير معتقداته الدينية. الأمر، الذي يطرح إشكالية اندماج الأقلية Ethnos داخل النسيج الاجتماعي Demos ويكشف، في نفس الآن، عن مدى "هشاشة المؤسسات السياسية"[3]. التي تضفي نوعا من الشرعية على مفاهيم لتحديد من يقع داخل دائرة عضوية الانتماء السياسي ويتمتع بكافة الحقوق، ومن يقع خارجها ويفتقر إلى غطاء الشرعية والحماية القانونية.
- لقد أثرت الانتفاضة الطلابية في مسار بن حبيب وتكوينها السياسي، وكذلك الحرب الأمريكية- الفيتنامية التي تعرفت على أطوارها عن قرب، من خلال أساتذة أميركيين فروا من أمريكا إلى اسطنبول ضدا على الحرب. وطبيعي أن تكون "أخبار الحرب الفيتنامية مثار حديثنا خلال ساعة الغذاء"[4]. فالحديث

---

1 Ibid. p. 4

2 **Seyla Benhabib. from identity politics to social feminism:a plea for the nineties. philosophy of education 1994.in.http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/94_docs/BENHABIB.HTM**

3 Seyla Benhabib.Interview Conversation With History:Institute of International Studies.VC.Berkley.in. http://globetrotter.berkeley.edu/people4/Benhabib. p. 1

4 Ibid. p. 2

عن الخراب والدمار والقتل... وظهور حركات عمالية احتجاجية وحركات مطالبة بالاستقلال... كل ذلك كان بمثابة خزان وقود قاد بن حبيب نحو "سيرورة سريعة إلى السياسة"[1]. وفي ظل هذه الأحداث المتلاحقة والمتراكمة والسريعة، فإن "السياسة لم تغادر حياتي على الإطلاق"[2].

وإذا كان الإشكال امتد وتبلور داخل سياقات مكثفة من الأحداث الأليمة ومن الصور المأساوية. فما هي المصادر المعرفية التي ساهمت في بلورة رؤيتها السياسية والفلسفية للإجابة عن إشكاليتها المركزية؟.

- يعتبر هيغل من الفلاسفة – حسب بن حبيب – الذين فكروا في "إشكالية الحداثة، من خلال دعامات أساسية تقوم عليها الدولة: الأخلاق، المساواة، والحياة الإثنية"[3]. ولعل أطروحة بن حبيب حول "هيغل والحق الطبيعي: بحث في الفلسفة السياسية الحديثة". محاولة تتلمس إجابتها الأولية في ضوء فلسفة الحق الهيغلية وفلسفته حول الدولة.
- تقول بن حبيب، لحظة انتهائها من عملها حول حنّه آرنت الذي يحمل عنوان: «The Reluctant Modernism Statless of Hnnah Arendt» "كنت تحت تأثير مفهوم بدون Statless و"الحق في التمتع بكافة الحقوق"[4]. ولطالما اعتبرت بن حبيب حنّه آرنت "المفكرة* الكبيرة لهذا القرن، من حيث أن أعمالها تذكرنا بقوة بالكنوز المفقودة من تقاليد تفكيرنا السياسي"[5].

---

1 Ibid. p. 2
2 Ibid. p. 2
3 Ibid. p. 2
4 Ibid. p. 6

عن سؤال، هل أنت فيلسوفة؟ ردت آرنت "أنا لست كذلك، لقد ودعت {الفلسفة} بصفة نهائية". انظر بهذا الخصوص:

What Remains? The language Remains: "A conversation with Gunter Gaus.in. "The portable Hannah Arendt"Edited by; Peter Baehr. penguin books.2000.

5 Seyla Benhaib "Models of public space:Hannah Arendt; the liberal tradition; and Jurgen Habermas"in "Habermas and the public sphere".Edited by.Craing Calhoun.MIT.1992. p. 74.

- يعد كتاب "مشروع السلام الدائم" لكانط، من أهم الكتابات السياسية التي أوحت لها بفكرة الكوسموس. وبالرغم من عودتها إلى حنّه آرنت، فإن كانط تعتبره أكثر أهمية، من خلال ما نشره سنة 1795، حيث أرسى معايير تؤسس لنظام من العلاقات الدولية تقوم على ضرورة التعايش السلمي بين الأمم. ففي سنة 1795 لم يكن الأمر يخص التداول في شأن الديمقراطيات- كما تقول بن حبيب- بل في كيفية بناء عالم تسوده مبادئ الحق والقانون. ولهذا فالعالم ملزم بالدخول في تجربة فيدرالية كوسموبوليتية وبناء علاقات تعاونية، لإقرار حالة السلم الدائم.
- تعتبر سيلا بن حبيب العقلانية التواصلية الهابرماسية "الأساس والمنطلق"[1]. ولهذا تندرج كل أعمالها ضمن العقلانية التواصلية والديمقراطية التشاورية الهابرماسية.

تلك كانت المصادر الأساسية الذاتية والموضوعية، التي ساهمت في تشكيل تصورها السياسي والفلسفي، إزاء مفهوم الكوسموبوليتية. ومن داخل هذه التصوارت ستبلور بن حبيب معايير جديدة للكونية بعد الحوارات النقدية التي أجرتها مع فلاسفة يحملون داخل أنساقهم روح عصرهم.

على أي أساس إذن ستبني بن حبيب معاييرها؟. هل ستتمرد على الحدود وتجبر السيادة على الأفول أم أن السيادة والحدود تغتني شرعيتهما بموجب الشرعية الديمقراطية؟. وإذا كان الأمر كذلك، على أية شرعية قانونية تؤسس فعلا كونيا؟ ثم، هل يمكن الجمع في توليفة واحدة بين منطق سيادة الحدود وكونية عابرة للحدود؟

السيادة الوطنية والشرعية الديمقراطية

إن المشروع السياسي لبن حبيب تتجاذبه عدة قضايا متداخلة، تقع بين السيادة الوطنية والسيادة الليبرالية الكونية، العدالة الاجتماعية وإندماج العضوية السياسية، الأنا والآخر، الشرعية واللاشرعية، الإقصاء والتضمن Inclusion and Exclusion، الديمقراطية والليبرالية، الأثنوس والديموس، الشرعية المحلية والشرعية الدولية، حقوق الإنسان وانتهاك الحقوق الفردية. وفي حضن هذا الصراع والتنازع الفكري والسياسي تتفاعل معارك الهويات، ليس فقط داخل الدول التي لها سيادة هشة، بل حتى داخل

---

1 **Seyla Benhabib.** On the Public Sphere, Deliberation, Journalism and Dignity. **interviewed by Karin Wahl-Jorgensen.in. http://www.resetdoc.org/story/0000000965**

"حدود ديمقراطيات ليبرالية موغلة في القدم"[1]. وهذه الهويات في صراع دائم ومستمر مع مؤسسات الدولة ومع الشرعية الدولية، تتحدى الشرعية الديمقراطية، وفي نفس الآن، تؤاخذ قصور المواثيق الحقوقية. إنه سياق محموم بالاختلاف يطرح تحيات كبرى على المؤسسات السياسية القائمة لمساءلة دستورها وقوانينها ومدى استعدادها لخلق فضاء من تعايش الهويات/الاختلاف.

هذا التنافي بين المواثيق الدولية الكونية وتحالف السيادات الوطنية القائمة على العنف والقوة والسلاح، هو ما يطلق عليه Stephan P. Krasner بسيادة النفاق*. لعلها تناقضات "بين الالتزامات التي تتعلق بحقوق الإنسان من جهة. وبين تفكيرنا الذي مازال يحمل عبارات ويستفاليا المتعلقة بالسيادة، بوصفها ممارسة مشروعة لوسائل العنف، من جهة أخرى"[2].

حول هذه التناقضات تتساءل بن حبيب، هل السيادة الوطنية مفهوم مهدد بالأفول تحت سيادة النـزعة الوطنية العابرة للحدود. أم أنه مفهوم يتجدد داخل الأنساق الفرعية؟

تشير بن حبيب بنبرة تشاؤمية إلى القول: "ما يقلقني اليوم، هو أن مفاهيم كارل سميث أصبحت، على هذا المستوى، شعبية"[3]. فما دلالة المخاوف التي تنتاب بن حبيب، من جراء التداول الشعبي لمفاهيم كارل سميث؟ هل أطروحة كارل سميث تعزز هذا التوجه المتعلق بالنفاق السيادي؟

يشير كارل سميث في الطبعة الثانية (1926) من كتابه The crisis of Parliamentray Democracy على أن "الديمقراطية تتطلب أولا التجانس

1 Seyla Benhabib. “The claims of culture:Equality and Deversity in global Era”. princeton University Press. 2002. préface.

* يقول Stephan Krasner أن النفاق المنظم يتجلى في التناقض الحاصل بين مفهوم السيادة والمؤسسات العسكرية والبوليسية. ما معنى أن تقبل الدول الانخراط في التحالفات الدولية العسكرية؟ انظر هذا الخصوص: Stephan P.Krasner.Sovereignty:Organized Hypocrisy. princeton university press.1999

2 Seyla Ben Habib, Mariano Croce and Daniel Archibugi.Toward a Converging Cosmoplitan project.in.http//www.opendemocracy.net.

3 Entretien entre Seyla Benhabib et Daniel Archibugi.Vers un projet cosmopolitique.Questions Mariano Croce.Trad.Louise Lourne.Cahiers philosophique N°122/3eme trimestre 2010.

Homogeneity وثانيا إقصاء اللاتجانس Heterogeneity"[1].

تقوم أطروحة سميث من حيث منطلقاتها الأساسية على الوحدة المتجانسة لمفهوم الشعب. وتمحي اللاتجانس، لكونه يهدد التصور الديمقراطي للمساواة. فالشعب المتجانس لا بد أن ينتظم في إطار "ماهية مشتركة" Common Substance.

فإذا كانت المبادئ الأساسية للديمقراطية تقوم على الوحدة السيادية، فإن الليبرالية بأبعادها الإنسانية، هي ممارسة تخريبية لهذه الوحدة السياسية وتهديد حقيقي لمبدأ المساواة. ومن ثمة، فالخطاب الليبرالي "ليس تصورا سياسيا ولا يتناسب مع أي كيان سياسي"[2]. الليبرالية في حاجة إلى وحدة تربط أجزائها المتنافرة، لأن "الوحدة السياسية للدولة يجب أن تكون وحدة ملموسة"[3].

لكن، السؤال الذي تطرحه بن حبيب أمام هذه الانفصامات التي توجد داخل السيادة الوطنية، هو "كيف يمكن المصالحة بين الشرعية والعقلانية؟"[4]. أو بمعنى آخر، "كيف يمكن للإرادة الخيرة أن تتلاءم مع سيادة الشعب"[5]. خصوصا، وأن الإرادة الخيرة تتطلع إلى إضفاء نوع من الدينامية الثقافية واللغوية والدينية والسياسية على الدولة، في إشارة إلى حركة الهامش التي تجهز على فكرة تحويل الدولة إلى "كنيسة أو اتحاد تجاري".

يندرج مشروع بن حبيب، في إطار الإجابة عن الإشكال، ضمن محاولة رسم إشراقات تاريخية تشكل أفقا استراتيجيا. ففي مقال لها تحت عنوان "أفول السيادة وظهور معايير كسموبوليتية". تعتبر أن لحظة تأسيس الدولة الحديثة، يكتسي معنيين:

- سيادة تقوم على تقسيم ويستفاليا، حيث ممارسة السلطة المطلقة ومراقبة الحدود، كما أنها تقوم "ليس فقط على احتكار العنف المشروع بلغة ماكس فيبر، بل كذلك على توزيع العدالة وإدارة الاقتصاد"[6]. وهذا الفهم يمكن تسميته بـ "سيادة الدولة".

---

1 Chantal Mouffe. "The challenge of Carl Schmitt". First published.1999. p. 39.

2 Ibid. p. 43

3 Ibid. p. 50

4 Ibid. p. 45

5 Ibid. p. 45

6 Seyla Benhabib. "Twilight of severeingty or the emergence of cosmopolitan norms? Rethinking citizenship in volatile times" Citizenship Studies.Vol.11. N°1.19-36. February 2007. p. 21

- سيادة تشبعت بتأثيرات الثورة الفرنسية وبقيمها الحقوقية والإنسانية، تقوم على "قيم الحرية المتساوية لكل فرد"[1]. وتندرج في إطار ما يمكن تسميته بـــ "السيادة الشعبية" Popular Sovereignty.

السيادة بالمعنى الأول، مازالت تتفاعل في أشكال متجددة من ممارسة سلطتها على التراب والحدود وإغلاق الباب أمام كل تدفق اثني وأجنبـــي، تحت غطاء من "التواطؤ بين إرادة الأغلبية والمعايير الدولية"[2]. وبذلك يكون "العالم يتحرك ضـــمن شكل جديد من وسيتفاليا السياسية"[3].

هل يمكن الحديث، في إطار معايير كوسموبوليتية جديدة، عن إمكانيـــة تـــبني نموذج "السيادة الشعبية "؟.

ترى بن حبيب أن محطة 1948 تشكل منعطفا جديـــدا في مســـار حقـــوق الإنسان، إذ يعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بداية تطور المجتمع المدني العـــالمي ونقلة نحو معايير كونية العدالة. وهذه النقلة ليست "مجـــرد تغـــيير ســـيميائي"[4]. بل تغيير في اتجاه "التقييـــد الـــذاتي" Self-Limiting وممارســـة "الإلـــزام الـــذاتي" Self-Binding بشأن التعهد بالالتزامات وبالمعايير كما هي متعارف عليها دوليا. فهذا المسار المتطور بخصوص المعاهدات والاتفاقيات والتوصيات... سواء المتعلقـــة بحقـــوق الأجانب أو القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة... تشكل منحـــى جديـــدا في مجال حقوق الإنسان. ولهذا ترى Judith Resnik أن "تطور القانون الدولي ومواثيـــق حقوق الإنسان الكونية خلق أحوالا جديدة للممارسات الفيدرالية"[5].

هل يمكن اعتبار اللحظات القوية من سيرورة تطور السيادة الشعبية، يفضـــي إلى فيدرالية جمهورية؟

سؤال شغل هابرماس، من خلال تفكيره حول حاجـــة أوروبـــا إلى إطـــار دستوري، ينقل أوربا من نظام كنفدرالي إلى نظام فيدرالي. لكن، هـــذه القـــراءة "السعيدة" التي تلتقط أنفاسها داخل أزمة السيادة المعاصرة تقابلها قراءات تحد مـــن

---

1 Ibid. p. 21

2 Ibid. p. 22

3 Ibid. p. 21

4 .Seyla Benhabib.Human right, Sovereinty and Democratic Iterations.in www.ourcommonfuture.de.

5 Seyla Benhabib. "Twilight of severeingty…Op.Cité. p. 31

طموحها. خصوصا إزاء سؤال مركزي: هل المعايير الدولية تنضبط لها قوانين الحدود؟.

صحيح أن المنظومة العالمية الحقوقية قد تطورت، إلا أن سيادة الدولة تشتغل "بمعايير منطقية مختلفة"[1]. فالملاحظ، هو أن بعض الدول وافقت على الالتزام بمجموعة من التعهدات الدولية، لكنها تخترقها ولا تلتزم بمضامينها. وهذا ما يجعل "مجموعة من فلاسفة السياسة ونقاد المجتمع يبدون شكوكا نحو هذه التطورات الكوسموبوليتية"[2].

يمكن الإشارة، أنه في سنة 1990 تقدمت المحكمة الدستورية الألمانية بطعن في مشروع انتخابي جديد، يخول للأجانب حق التصويت في الانتخابات المحلية، ممن يفترض فيهم شروط الإقامة. لكن، القانون الانتخابي الجديد اعتبر لا دستوريا بأصوات بلغت 224 صوت في البرلمان الألماني. ومجمل الأعضاء ينتمون إلى "الحزب الديمقراطي المسيحي". C.D.U و"الحزب الاتحاد الاجتماعي". C.S.U.أما المنطوق القضائي للمحكمة، فقد علل حكمه بأن التعديلات التي لحقت القانون الانتخابي الجديد يتعارض مع "جوهر الديمقراطية". ذلك أن "الشعب هو مصدر الشرعية وصانع الدولة. أما الأجنبي لا ينتمي لهذه الدولة"[3]. السيادة الوطنية تعني الانسجام المتماسك مع أساسيات الديمقراطية للأغلبية. والشعب الذي يتمتع بكامل الحقوق بالولادة شعب موحد متماسك في إطار الديموس.

وقد تحدث، من حين لآخر، تغييرات قانونية تصادق عليها المحكمة الدستورية وسلطة السيادة الديمقراطية، "كقانون الجنسية". لكنها، على أية حال، ترميمات مؤسساتية تتلاءم مع النظام العام و"تركيبة الشعب". "فالديمقراطية يمكن أن تغير من قاعدتها الذاتية عن طريق تغيير معايير قبول المواطنة"[4]. لكن، في حدود الحرص على الوحدة الذاتية والسياسية للشعب. تبقى هذه الإجراءات بعيدة عن خلق معنى للقيم

---

1 Ibid. p. 21

2 Seyla Benhabib.Human right, Sovereinty and Democratic Iterations.in www.ourcommonfuture.de.

3 Seyla Benhabib. "On alleged conflict between Democracy and international law".in "Ethics and international affairs:a reader "Edited by Joel H.Rosenthal and Christian Barry.Georgetoum University Press.2009. p. 193.

4 Ibid. p. 195

الكونية والأخلاقية، تصب فقط في إذكاء مشاعر الحقد والغضب تجاه الآخر. فإذا كانت الديمقراطية الليبرالية سجينة الحدود تعمق الفجوات بين الأعضاء والأجانب، لإنتاج الخالص الميتافيزيقي ومقولة الصراع الحضارات... فإن الذي لا تستطيعه نظرية الحدود، هو مراقبة "تبادل المخيال الحدودي". Imaginary boundaries بين الثقافات، لكونها في حوار دائم ضدا على المركزية الإثنية التي تختفي وراء تشكيل خطابات عدائية.

إلى أي حد يمكن بلورة آلية نظرية لاحتضان مفهوم السيادة الشعبية كإشراقة أنوارية ترفع الحصار عن العضوية السياسية وتنتج معايير تخص العدالة الكونية العقلانية؟

ديمقراطية التكرار Democratic Iteration

نرى أنه لابد من الإجابة عن السؤال التالي: ما المقصود بديمقراطية التكرار؟.

تقول سيلا بن حبيب: "أطور مفهوم "ديمقراطية التكرار"، من خلال تقديم معايير وحلول مؤسساتية لتناقض الشرعية الديمقراطية"[1]. والمقصود بتناقض الشرعية الديمقراطية، حالة من التنافي بين السيادة وبين معايير كونية العدالة. معناه أن استراتيجيه التكرار ترمي إلى هدم الحدود بين المفاهيم: السيادة والكونية، الأنا والآخر، الخاص والعام... وعقد مصالحة مع أهداف السيادة الشعبية، كما تبلورت في خضم حراك الثورة الفرنسية والمواثيق الحقوقية.

إن المقصود بالتكرار لا يعني إعادة واجترار شيء، كأنشودة أو قطعة موسيقية أو بيت شعري... التكرار لا يروم القبض على الأصل لإحكام السيطرة عليه. لكن، "عندما يتوقف الأصل عن إنتاج المعنى، يفقد الأصل سلطته"[2]. يبقى التساؤل حول المعنى، فما مصير المعنى بدون سلطة الأصل؟ أين يوجد المعنى في غياب الأصل؟ وهل المعنى محايث للأصل أم مفارق له؟

المعنى كطائر الفنيق، إذ في اللحظة التي نعتقد نهايته، ينبثق من رماده من جديد وفي شكل جديد. المعنى يتوالد باستمرار خارج إرادة الأصل. يتمرد على سلطة الأصل لينتج مستويات من السلط تتعدد وتتسرب داخل تشكيلات خطابية. المعنى يصبح زئبقيا داخل نسخ مختلفة ومتعددة. وفي محاولة القبض على المعنى داخل الأصل

1 Seyla Benhabib.Another Cosmopolitanism.Oxford University Press 2006. p. 45.

2 Seyla Benhabib.The Rights of Others.Op.Cité. p. 176.

ينفلت المعنى. الأصل لا يتوافق مع معنى متمرد. المعنى يسكن التكرار يرقد داخله لينتعش، إذ التكرار شكل من أشكال الإغناء للمعنى، والإغناء في اتجاه التعديل أو الإصلاح أو التحويل. "كل تكرار هو تحويل للمعنى"[1]. التكرار يشير إلى سلطة الأصل، لكن هذه السلطة تتحول إلى "شكل جديد وسياق مختلف"[2]. والتكرار هو مسار معقد على مستوى التفاوض مع سلطة الأصل. لا ليعيد إنتاجه، بل ليمارس عليه تحويلا Repititon - in- Transformation. ومنطق التكرار هو تنويع للمعنى وإخصاب له. والتكرار لا يستثني فعلا، بل يمس كل القيم والمعايير الكونية. وإذا كان الشعب في إطار الديمقراطية يرتبط ببعض المعايير والقواعد النظامية، ففي إطار ديمقراطية التكرار والتأويل يصبح الشعب "ليس موضوعا بل صانع القوانين"[3].

فكيف يمكن معالجة "المأزق الأنطلوجي للمعايير الكوسموبوليتية؟"[4]. من خلال مفهوم ديمقراطية التكرار؟

تسوق بن حبيب مثالين للكشف عن هذا المأزق الأنطلوجي:

- بدأت أطوار القضية الأولى سنة 1989 على خلفية منع ثلاثة مواطنات فرنسيات من أصل مغاربي ولوج الفصل الدراسي، بدعوى ارتدائهن الحجاب. قرار المنع اتخذه السيد Ernest Chenière، باعتباره رئيسا لإعدادية Gabriel Havez.
- القضية الثانية، أصدر ت المحكمة الدستورية بألمانيا يوم – 30 شتنبر– 2003 قرارا يقضي بأن سلوك السيدة Fereshta ludin، مواطنة ألمانية من أصل أفغاني، يتعارض مع فصول من القانون الألماني المتعلق بالمساواة داخل المؤسسات العمومية. يتعلق الأمر، بارتدائها الحجاب أثناء تدريسها داخل الفصل الدراسي.

لنسجل أولا، أن قرار المحكمتين لا تستندان إلى أي مواد صريحة كدعامة قانونية لاستصدار الحكم. بل التجأت إلى تأويل نصوص عامة لتتوافق مع شرعية السيادة الوطنية وفكرة الشعب الخاص، ذلك أن المجلس الوطني الفرنسي علل قراره

---

1 Ibid. p. 179

2 Ibid. p. 176

3 Seyla Benhabib. "Twilight of severeingty or the emergence of cosmopolitan norms.Op.Cité. p.

4 Seyla Benhabib.Another Cosmopolitanism.Oxford University Press 2006. p. 45.

وفق فكرة حماية ثوابت السيادة الوطنية، إزاء تبني الدولة نظام العلمانية. على اعتبار أن الدولة في حياد تام عن أية أيقونة أو علامة دينية أو رمزية... والدولة الفرنسية تنظر إلى أيقونة اللباس بوصفه "رمز خاص داخل الفضاء العمومي المشترك. وبالتالي، هو تحدي للحدود بين الفضاء العام والخاص"[1].

لكن، إذا كنا نتحدث عن الاندماج، فهل المواطن مطالب بأن يندمج قهرا في منظومة تشكل تناقضا مع ماهيته؟ إذ كيف يمكن للمرأة المحتجبة أن تكون مواطنة صالحة في غياب إحساس نفسي يخلق نوع من التناغم مع الذات. أليس الاندماج هو إحداث إصلاحات في بنية الدستور الديمقراطي والمؤسسات لتستوعب الهويات المقهورة؟

تسوقنا هذه التساؤلات إلى النظر إلى مفهوم إعادة بناء مفهوم المواطنة من خلال ديمقراطية التكرار. بمعنى، هل ديمقراطية التكرار يمكن أن تضع "نهاية للنموذج الموحد للمواطنة"[2]؟ وإلى أي حد يمكن، أن نتصور سياسة جديدة للمواطنة تقوم على ديمقراطية التكرار؟

تقول سيلا بن حبيب "طرق ديمقراطيات التكرار معقدة، من حيث الوساطة، بين إرادة ديمقراطية الأغلبية وتشكيل الرأي، وبين المعايير الكسموبوليتية"[3]. نتحدث هنا عن التنازع بين إرادتين: إرادة الدفاع عن ديمقراطية المواطنة والتقاليد العلمانية، وإرادة التعدد الثقافي وقيمها الأخلاقية. إرادة تنظر إلى الحجاب "كفعل خاص للإيمان والوعي"[4] وإرادة مطالبة باحترام هوية الاعتقاد الشخصي للإنسان كما هو منصوص عليه في المواثيق الدولية.

ديمقراطية التكرار مسار معقد من إدلاء الحجة والدفاع عن القناعة الذاتية وممارسة التبرير... يتم ذلك في إطار المؤسسات القانونية والسياسية الرسمية وفي مؤسسات المجتمع المدني. إن حالة المواطنات الفرنسيات من أصل مغاربي وكذلك حالة المواطنة الألمانية من أصل أفغاني، التجأن منذ البداية إلى المحاكم الرسمية طلبا للإنصاف. وبما أن المحاكم أسيرة تقاليد السيادية، فإن عدالة الإنصاف

---

1 Seyla Benhabib.The Rights of Others.Op.Cité. p. 187.

2 Seyla Benhabib. Another Cosmopolitanism.Op.Cité. p. 47.

3 Ibid. p. 45

4 Seyla benhabib. The Rights of others.Op.Cité. p. 193.

المحلية لا تنسجم مع العدالة الكونية. لهذا استوجب الأمر ضرورة نقل المعركة إلى وسائل الإعلام و"الهيئات العمومية "القوية" بشقيها: السلطة التشريعية والتنفيذية"[1].

بهذا المعنى، تحول ديمقراطية التكرار مسار ديمقراطية الأغلبية، كما تبلورت وتشكلت داخل نسيج الديموس، إلى نسخ مختلفة من تبريرات ومعاني جديدة. فهذه العودة إلى الأصل من حيث أنه سلطة، لا بهدف إعادة إنتاجه، بل تحويله إلى براديغم جديد يقوم على فهم جديد ومعنى جديد، بفعل إدماجه داخل سيرورة التشاور وأفضل حجة في بالفضاء العمومي.

وعلى هذا الأساس، يجب على الخطاب الديني للمسلمين أن يكشف من حضوره ومشاركته في الفضاء العمومي وأن يدلي "بأفضل حجة في الفضاء العمومي، عبر ادعاء الاحترام والمعاملة المتساوية لاعتقادهم الديني، بحيث يجب عليهم توضيح مقاصدهم إزاء معاملة اعتقادات الآخرين من ديانات مختلفة، وكيف يمأسسون، في الواقع، فصل الدين عن الدنيا في التقليد الإسلامي"[2].

لما تعلن Fereshta ludin عن قناعتها بارتداء الحجاب وتصرح للوسائل الإعلام أن ما تقوم به لا يشكل خطرا على الآخر ومعتقداته السياسية أو الدينية... وأنه لا يتعارض مع كونية العدالة. فهذا النوع من الإصرار على ارتداء الحجاب هو نوع من المطالبة من داخل الفضاء العمومي، باحترام هوية المعتقد الشخصي للمسلم. وهو تحويل، في نفس الآن، للتقاليد التي تشكل حجر الزاوية في الديمقراطية الليبرالية، كما أنه مسار بحث عن الحلقة المفقودة في سيرورة الديموس.

في إعادة صياغة الديمقراطية التشاورية ومعايير الكونية الأخلاقية

تعلن سيلا بن حبيب، أنها تقارب إشكالية الاندماج والكونية في إطار النظرية التشاورية الهابرماسية. باعتبارها براديغما سياسيا قادرا على إيجاد حلول منصفة وعادلة لإشكالية الاندماج الثقافي واللغوي والديني..."فهمي للديمقراطية- تقول بن حبيب- يقوم على تفضيل النموذج التشاوري على نماذج ذات اعتبارات معيارية أخرى"[3]. لكن، اشتغال بن حبيب داخل هذا الإطار لن يعفيها من استخدام آلية

1 Ibid. pp. 179
2 Ibid. pp. 192-193
3 Seyla Benhabib.The claims of cultures.Op.Cité. p. 105..

إعادة البناء الفلسفي، من أجل تخطي ثغرات النظرية التشاورية وملأ ثقوبها الصورية، وهي آلية تمد النظرية بأسباب الوجاهة العقلانية والشرعية.

لنفحص الآن المعالم الأساسية للنظرية التشاورية الهابرماسية؟

يتحدث هابرماس كتابه "الحق والديمقراطية بين الوقائع والمعايير" عن ثلاث نماذج معيارية للديمقراطية. يقف عند اللحظة الليبرالية واللحظة الجمهورية ليرصد مكامن الضعف والقوة داخل بنيتهما، ثم يقوم ببناء تصور ثالث هو حصيلة نقد واستعادة للنموذجين مبلورا إطارا يقول عنه "أفضل تسميته بالسياسة التشاورية"[1].

إن النظرية التشاورية لهابرماس تمثل رابطة جدلية مع مضامين نظرية أخلاق المناقشة. إذ "لا يكتسب مفهوم السياسة التشاورية أهمية امبريقية إلا إذا أقمنا وزنا لتعدد أشكال التواصل التي بواسطتها تتشكل الإرادة الجماعية، ليس فقط بالتفاهم الأخلاقي حول الهوية الجماعية، وإنما أيضا، وفي الوقت نفسه، بتوزيع المصالح والاتفاق العقلاني بالمعنى الغائي بواسطة اختبار الوسائل الملائمة، وكذلك بالاعتماد على التبرير الأخلاقي وفحص التماسك القانوني"[2]. فالتشاور العمومي يقتضي إخراجه من الصيغة الكانطية الذاتية إلى الصيغة العمومية، عبر إنتاج معايير إجرائية ووضعية مثالية للخطاب. كل مشارك لا يخضع لسلطة خارجية توجهه نحو أهداف معينة، إنه في منأى عن أية وصاية أو سلطة، فقط سلطة واحدة هي سلطة أفضل حجة. وغاية المشاركة في إطار الوضعية المثالية للخطاب هو تحقيق التوافق والإجماع. والمشارك الذي يتناقض مع نفسه أو يتعارض مع مقصد الأطراف المشاركة في الحوار، يقع في ما يسميه آبل بالتناقض الانجازي. ذلك أن التوافق والإجماع العقلاني يتأسس حول معايير الأخلاق أساسها الأحكام الحيادية والصلاحية الكونية Universally Valid. ولهذا فإن ثقافة المشاركين يجب أن تتلاءم مع الصلاحية الكونية الأخلاقية. وهذا المبدأ الكوني أو كونية المعيار التي تحدث حولها إجماع، يجب أن تضمن تبريرا لعدالة هذا المعيار.

إن عمق النظرية التشاورية الاستراتيجي، هو الفضاء العمومي حيث تجد وضعية الخطاب المثالي تطبيقاتها الفعلية. إذ أن كل مشارك يتمتع بنفس الحقوق في

---

1 هابرماس. يورغن. ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية. ترجمة محمد الأشهب. في كتابه "الفلسفة والسياسة عند هابرماس" منشورات دفاتر سياسية. ط.1. ص 79.

2 نفس المرجع. ص 89.

أفعال الكلام، في عرض أفكاره، تقديم تبريراته، الـدفاع عـن حججـه، طـرح تساؤلاته، فتح باب المناقشة وتقديم شروحاته... كما أنه يتمتع بكامل الحريـة في التعبير عن رغباته وأحاسيسه ومقاصده... دون تهديد بالإقصاء.

داخل هذا الإطار النظري العام، ترسم سيلا بـن حبيـب مسـاحة النقـد لإشكالات تنتظم داخل أخلاقيات المناقشة لهابرماس. فمنذ البداية تعلن علـى أن كونيتها هي "كونية واعية بذاتها تاريخيا"[1]، في إشارة إلى وضع مسافة أمام كونيـة هابرماسية تقوم على "حجة متعالية ضعيفة"[2]. وهذا التمييز يأتي نتيجـة الارتبـاك والتشويش الذي تمارسه الوضعية الكونية "U"على الوضعية الديمقراطية "D".

ترى أخلاقيات المناقشة الهابرماسية في مبدأ "U"معيـارا يعكـس مصـالح الجميع، دون إكراهات خارجية. أي أن "U"تعني، "كل معيار للصلاحية يستوفي شروط النتائج والآثار الجانبية التي، بشكل متوقع، تنم عن مقصد كوني يلبـي مصالح الجميع وتلقى قبول كل شخص دون إكـراه مـن طـرف الأشـخاص المعنيين"[3].

أما "D" تعني أن الاتفاق بين المعنيين والاتفاق في مجريات المناقشة، هـو مـا يضفي على المعيار كامل الصلاحية. بمعنى أن «D» تعني، أن "كل معيار للصلاحية يجب أن يحظى بقبول جميع المعنيين، بوصفهم شركاء في المناقشة العملية"[4].

يتطلع المتحاورون من داخل وضعية "U" إلى الإجماع حول معايير أخلاقيـة. فالإجماع العقلاني هو غاية الأطراف المشاركة، بعد الالتـزام بضـوابط وقواعـد المناقشة واحترام شروط ادعاء الصلاحية من معقولية ودقة وثقة وحقيقة.

لكن، بن حبيب ترى في الوضعية الكونية "U" سيرورة مفتوحة على المستقبل في ظل سياقات تاريخية متعددة. فالتوافق ليس غاية وهدف نهـائي. ففـي إطـار الإجراءات الكونية، تظل المبادئ المتفق عليها وليدة مسار أو سلسلة من الحوارات تقوم على الحجة والبرهان داخل الفضاء العمومي مستمرة باسـتمرار الحيـاة. لا

1 Seyla benhabib. "Situating the self.Op.Cité. p. 30
2 Ibid. p. 30.
3 Jurgen Habermas. De L'Ethique de La Discussion. Trad. de l'Allemand. Mark Hunyadi. Flammarion. 1992. p. 34.
4 Ibid. p. 34.

تحظى المبادئ باتفاق الجميع، لذا فإن التوافق "يعتبر مصطلح خادع"[1].

السؤال الأساسي هو: كيف يمكن نقل أخلاق التواصل من حالة الإجماع إلى نهاية مفتوحة Open Ended؟.

لمعرفة المبادئ التي تستوجب ضبطها من طرف المشاركين قبل الولوج إلى فحص التبريرات، نسوق الأمثلة التالية: "هل من الخطأ، ترك لاجئين يموتون في البحر دون مساعدتهم؟". أو "لا تسبب معاناة لا داعي لها؟". Do not inflict unnecessary suffering. أو لنقل "التعليم حق للجميع حتى سن 18 سنة". إذن، كيف يمكن إظهار تأكيدات معيارية "أنا وأنت إزاء الأحكام الأخلاقية الخاصة؟"[2].

إذا كنا في وضعية البحث عن كونية تواصلية حجاجية تفترض قبولا من لدن الجميع، أي فعلا كلاميا يتقاسمه الجميع. فإن القلق ينطلق من لحظة الانزلاق من كونية اللاتناقض (الحجة العقلانية) إلى ما يشكل تناقضا ذاتيا (الحجة المتعالية). خصوصا إذا نظرنا إلى المخزون اللاشعوري والسلوكات النفسية للمتحاورين؟.

نتصور أن بين المشاركين حالات نفسية مصابة بالسادية أو المازوشية، ويجدون في التأكيد المعياري "لا تسبب معاناة لا داعي لها" فرصة تأويل لإشباع رغبة الاعتداء على الآخر وإلحاق الأذى به. فما عساه أن يكون "المبدأ الأخلاقي للصلاحية؟". أليس هذا بمثابة انحراف يمس تقاسم الحجاجي المشترك؟.

تشكل هذه النقطة مفترق الطرق بين كونية بن حبيب وإستراتيجية هابرماس، التي تفترض إجماعا مبدئيا (الحجة المتعالية). إذ ترى بن حبيب أن الوضعية الكونية "U" يقدمها هابرماس بالصيغة الكانطية التي تقوم على "الواجبات السلبية" و"الواجبات الإيجابية". Negative Duties and Positive Duties. كالقول مثلا: من الواجب عدم خرق حقوق الإنسان. أو من الواجب عدم إلحاق أذى بالآخر...

إن الصعوبة التي تعترض نظرية التوافق الهابرماسية تجد تعبيراتها في قولة روسو "سنرغمهم ليكونوا أحرارا" On les forcera d'être libre. فالإجماع حالة من الاستمرارية ممتدة في التاريخ تخص أجيال. ليس المهم هو خلق توافق بين أطراف

---

1 Seyla Benhabib and Fred Dallmayer.The communicative Ethics Controversy.MIT.1990. p. 345.

2 Seyla benhabib. "Situating the self.Op.Cité. p. 30

مشاركة في الحوار بشأن القاعدة أو المعيار، بل المهم هو توسيع دائرة المعنيين والمهتمين في إطار سيرورة مفتوحة على المستقبل. ترى بن حبيب "أن السيرورة ذاتها تكوينية. لا أقول أنها لا تهتم بالإجماع. لكن، ذلك ليس من أولوياتها"[1]. وهذا الفعل يمكنها من "تشجيع المشاركين بأقل خوف ممكن".[2]

نستنتج إذن، أن الاختلاف بين بن حبيب وهابرماس يقع بالضبط في الوضعية الكونية "U". بالنسبة لهابرماس، طالما أن التوافق يتم بشكل حر حول مجموعة من المبادئ دون خضوع الأطراف المشاركة في الحوار لأي إكراه، ودون أن تمس مصالحهم، فإن التوافق هو معيار الحقيقة وللمضمون الأخلاقي. لكن، بن حبيب ترى في الإجراءات الكونية، أن مبدأ التوافق حول مبادئ ليس مطلوبا. ذلك أن "هذه المبادئ يتم اعتمادها بوصفها نتيجة لإجراء، سواء على مستوى البرهان الأخلاقي أو النقاش العمومي، والتي نراها عادلة ومعقولة"[3]. ومن ثمة، فإن "U" لا يمارس سوى مزيدا من القلق والتشويش على "D" بسبب حمولتها الدلالية الكانطية كما لو أنها شرط قطعي. ولهذا "تجادل بن حبيب مثلا، في كون هابرماس لم يبرر مثالية التنوير القوية، إزاء بناء كونية داخل "U""[4].

وعلى ضوء المراجعة النقدية التي قامت بها سيلا بن حبيب لبراديغم الكونية لهابرماس. **كيف تقيم بناء جديدا للمعايير الكسموبوليتية الأخلاقية؟**

تنطلق بن حبيب من بناء معيار فوقي Metanorm يقوم على المبادئ التالية:

- احترام الأخلاق الكونية. Universal Moral Respect
- التبادل المساواتي. Egalitarian Reciprocity

وهذه المبادئ تقوم بوظيفتها في إطار الوضعية الديمقراطية "D"، حيث معايير ادعاء الصلاحية وقواعد الحجاج تستجيب لرغبة الأطراف المشاركة في الحوار العملي. فقوام الكونية لدى بن حبيب تقوم على "احترام الأخلاق الكونية"

---

1 interview with Pat Arneson. "Exploring communication ethics: influential scholars in the field".Deutsche Bibliothek. p. 34.

2 Ibid. p. 34.

3 Seyla Benhabib and Fred Dallmayer.The communicative Ethics Controversy.Op.Cité. p. 345.

4 William Rehg.Insight and solidarity:A study in the discours ethics of Jurgen Habermas.University of California Press.1994. pp. 40-41.

و"التبادل المساواتي". تلك هي الأركان الأساسية "للكونية الواعية بذاتها" في مقابل "الحجة المتعالية الضعيفة" لدى هابرماس.

احترام الأخلاق الكونية:

الاحترام هو بمثابة وضعية شعورية و"إحســـاس أخلاقـــي" Feeling Moral. يتطلب الإعتراف المتبادل، بحيث أن العلاقات الإنسانية لا تتأسس منذ الوهلة الأولى على قيم الخير الأسمى. فالعلاقات محكومة بمسار مـــن الصـــراعات والحـــروب"بين المناوئين للأخلاق والمدافعين عن الحوار"[1]. فهي مرحلة لا نفتـــرض فيهـــا ســـلطة الواجب الأخلاقي، والتي تقتضي سماع صوت الواجب فينا للولوج إلى قبول مبـــادئ معيارية. ففي هذه اللحظة، نحن أمام وضعية حوارية غير متساوية. فمن غير الممكـــن أن نبدأ في إطار حوار أخلاقي من "الوضـــعية الأصـــلية"Original Position كمـــا يذهب إلى ذلك جون راولز. إن الأطراف المشاركة تختزن افتراضات تمتد في التاريخ وتقوم على سلسلة من المقاومات والهزائم، سواء على مستوى العلاقات الدوليـــة أو على مستوى الطبقات الاجتماعية... فعندما تنتهك الحريات والحقـــوق الأساســـية، فاللعبة الحوارية تظل معطلة وتسود علاقات السلطة والخضوع. ولهذا تشـــدد بـــن حبيب على أنه، لا يمكن أن نبدأ وضعا حواريا من "درجـــة الصـــفر الأخلاقـــي". Moral Ground Zero، ذلك أنه "من الناحية النظرية الأخلاقية والأخلاق اليوميـــة، ومن خلال النظرية السياسية والخطاب اليومي السياسي، نتموقـــع دومـــا في أفـــق الافتراضات. وسلطة العلاقات لا يمكن أن تصبح عموما شفافة بالنسبة لنا"[2]. احترام الأخلاق الكونية تقتضي جواب عن سؤال أساسي: هل حصل الإعتراف الأخلاقي المتبادل بين المشاركين لقبول شرط وجودهم الجماعي؟

نظرا لأهمية الإعتراف المتبادل في خلق علاقـــات بينذاتيـــة بـــين الأطـــراف المشاركة، فإن Axel Honneth يقر بثلاثة مستويات مـــن الإعتـــراف: "الحـــب، الحقوق والتضامن"[3]. أما Iris Marion Young فهي ترى أن التحيـــة "Greeting

1 Seyla benhabib. "Situating the self.Op.Cité. p. 33.
2 Seyla Benhabib."Democracy and Difference.Op.Cité. pp. 78-79.
3 Axel Honneth.The struggle for Recognition:The moral Grammar of social Conflicts. polity Press.1995. p. 92.

شكل من التواصل، حيث أن الذات تعترف بشكل مباشر بذات الآخرين لتعزيز الثقة[1]". فالثقة المتبادلة مدخل أساسي لتبرير الأحكام الأخلاقية وبلورة تأكيدات معيارية على أرضية الاتفاق الجماعي. مثل "لا تسبب معاناة غير مرغوب فيها".

التبادل المساواتي:

إذا كان المشارك في إطار احترام الكونية الأخلاقية يتمتع بالحق في الكلام والفعل والمشاركة، أثناء مجريات الحوار. فإن التبادل المساواتي يخول للأقلية أن تحظى بنفس الحقوق السياسية والاقتصادية والثقافية التي تحظى بها الأكثرية. سواء في أفعال الكلام أو في فتح مواضيع النقاش أو طلب تبريرات. التبادل يعني ممارسة القدرة على قلب التموضعات، بحيث تتموضع ذات المشارك مكان ذات الآخر. لتصغي إلى صوته ورغباته وشعوره وأن تفكر من داخل وجهة نظره. فكل مشارك في الحوار يتميز برصيد ثقافي وحضاري واجتماعي يجعله في وضعية اللاتماثل Asymmetrical. فتبادل المواقع يقرب مسافة التواصل والتفاهم ويعجل بالخروج من أسر اللاتماثل.

كل مشارك في الحوار الأخلاقي يمتلك حكاية تشكل قوام ذاتيته وكرامته. والحكاية يجب أن تحظى بالتقدير والاهتمام. إن كرامة الإنسان تقتضي أن نولي عناية لحكايته، دون أن نخدش في مضامينها. ففي إطار التبادل للمساواة نكون أمام "**تعدد اللامحدود لوجهات النظر**" كما يقول ريتشارد رورتي. **أي أننا أمام** حكايات متعددة. كيف نغني المخيال للتموضع داخل حكاية الآخر؟

هنا يمكن أن نشير إلى البعد التربوي في هذه العملية، حيث "تقترح بن حبيب تدريس الآباء لأبنائهم التبادل التماثلي"[2]. لإنعاش الخيال والإحساس بالآخر. الطفل وهو يلعب يبلور هويته الذاتية وكرامته.أما وأنه يصنع لعبة، فإنه يخلق معها حكاية ليكمل شيئا ما في الواقع. الحكاية ليست فضاء خاصا تخص الطفل وحده، بل تفتح له أفقا ليستمع إلى حكاية الآخر. اللعبة ممر نحو الولوج إلى التواصل مع باقي الأطفال. والأطفال، من خلال اعتقادهم الخيالي "في موقع يسمح لهم بالانتباه إلى سرديات الآخر"[3].

---

1 Iris Marion Young.Inclusion and Democracy.Oxford.2000. p. 53.

2 Iris Marion Young.Interesting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy; and Policy. princeton University Press.1997. p. 40.

3 Jajlynne N.Hutchinson. Students on The Margins: Educations; Stories; Dignity.State University of New York.1999. p. 71.

التبادل المساواتي يعني التعامل مع الآخر، باعتباره يخضع لنفس الحقوق والالتزامات التي أخضع لها أنا. الأمر، الذي يقفز بنا إلى بلورة مفهوم جديد للآخر. تقترح بن حبيب مفهوما جديدا استلهمته من Carol Gilligan في نقدها لنظرية التطور الأخلاقي عند Lawrence Kohlberg. وهو مفهوم "الآخر الواقعي". العلاقة في إطار "الآخر الواقعي" تقوم على الإعتراف وليس على الإلغاء. الإعتراف بكامل حقوق الآخر كما أتخيلها أنا. وبن حبيب تدافع عن الآخر المحسوس المادي كفعل وحضور ورغبة وهوية... وليس عن الآخر المجرد، وإلا نسقط فيما تسميه بـ "اللاانسجام الابستيمي" Epistemic Incoherence. ولهذا نرى أن "بن حبيب تقدم صورة لخطاب يباشر علاقة "الآخر الواقعي"، حيث كل فرد عاقل يحمل معه تاريخ ملموس، هوية وتكوين نفسي وجداني عاطفي"[1].

بالإضافة إلى احترام أخلاق الكونية والتبادل المساواتي، تضيف بن حبيب نماذج أخرى متناغمة مع النظرية المعيارية للديمقراطية التشاورية، قصد ضمان اندماج سلس لأقلية مهزومة داخل فضاء الانتماء الذاتي وحرية المغادرة والانضمام:

- **إرادة الانتماء الذاتي** Voluntary Self-Ascription:

يولد الفرد دون أن يتعرض للاغتصاب الاديولوجي، لإكراهه على اعتناق ديانة أو ثقافة معينة. بحيث لا يجب أن ينتمي بالضرورة منذ ولادته إلى مجموعة لسانية معينة. فالفرد يتمتع بكامل إرادة الاختيار الذاتي للانتساب إلى مجموعة ترضي نزوعه الداخلي والعقلي. وعلى الدولة أن تتموقع في إطار الحياد لضمان حقوق الاختيار الذاتي وتفعيل مقتضيات الحريات الشخصية، من خلال سؤال موجه إلى الأفراد لما يبلغون سن الرشد، حول "ما إذا كانوا يقبلون الانتماء لجماعاتهم الأصلية؟"[2]. وعلى الدولة ألا تسمح للجماعات بممارسة الإكراه لتوجيه قناعات واختيارات الأفراد.

- **حرية المغادرة والانضمام** Freedom of exit and association:

عندما يغادر الفرد المجموعة التي ينتمي إليها، نحو مجموعة أخرى بسبب الزواج مثلا. معناه ضياع الحق في العضوية داخل مجموعته الأصلية. "الليبرالية

---

1 Kevin M.Crotty.Law's interior; Legal and Literary Construction of the self. Cornell University. First published 2001. p. 75.

2 The Claims of cultures.Op.Cité. p. 149.

السياسية لا تسمح مثلا بزواج القاصرين. العائلة لا تبيح للفتيات بيع أجسادهن. ولا تقبل بتشويه الأعضاء التناسلية للفتاة"[1]. إن أساسيات الدستور الديمقراطي للدولة في جوانبه الحقوقية والسياسية والمدنية يتناقض مع مبدأ الاختيار الذاتي في المغادرة والانضمام وحق القرار الفردي للاندماج في وضعيات اجتماعية أخرى. هذا الثقب في أساسيات الدستور الليبرالي الديمقراطي وممارسات الأقلية يتجسد في"التمفصل بين الخلفية الثقافية والثقافة السياسية العمومية"[2].

إن ممارسة حق المغادرة والانضمام يجب أن يكفل حقوق عضوية الفرد. ولضمان هذا الحق فإن "الدولة الليبرالية الديمقراطية لها الحق في التدخل وضبط أمور المغادرة وفق مبادئ المساواة بين المواطنين"[3].

تلك هي معايير أخلاق المناقشة، منظورا إليها في إطار الديمقراطية التشاورية، بوصفها تجاوزا للغموض الذي يكتنف الوضعية "U". نحو خلق وضعيات حوارية لا تنطلق من وضعيات متماسكة ومتعالية، بل من سيرورة ممتدة ومفتوحة في إطار ما تسميه بن حبيب "ازدهار الحياة".

يجد الطرح السياسي النسائي في مجمله نفسه في اتفاق تام مع إستراتيجية بن حبيب، إزاء أخلاقيات المناقشة ومعايير احترام الأخلاق الكونية والتبادل المساواتي. تؤاخذ القراءات النسائية عن هابرماس الغموض الذ يقع فيه بين "U" و"D". وفي هذا الصدد، تقول Maeve Cooke "أتفق مع بن حبيب في جدالها، على أن "U" ليست فقط غامضة وغير قابلة للتصديق. لكن، ليست ضرورية. وهذا هو الأهم"[4]. ثم تضيف قائلة: "أقتفي خطوات بن حبيب في تفضيل "D" على "U". بوصفها أكثر اقتناعا في صياغة فكرة حول صلاحية الكونية"[5]. كما تشير Maeve Cooke إلى أن هابرماس حاول منذ كتابه "المعايير والوقائع" تجنب الخلط والغموض بين الوضعيتين، بحيث اقترح تعديلا حول "D" للإحالة إلى استعمال "D" مثل "U 1". وهذا دليل على المأزق الذي

1 Ibid. p. 111

2 Ibid. p. 111

3 Ibid. p. 149

4 Maeve Cooke.Language and Reason:A Study of Habermas's pragmatics. MIT. 1994. p. 152.

5 Ibid. p. 152.

وضعته فيه الانتقادات النظرية السياسية النسائية. إن الذات المشاركة في الحوار ليست رهينة سياق وتشكيلة خطابية، تتمظهر في صيغة المفرد. بل الذات المحاورة، في إطار الديمقراطية التشاورية تتموضع وتتشكل في صور متباينة داخل سياقات وممارسات سياسية واجتماعية مختلفة. ومن ثمة، يصعب الحديث عن خطاب متماسك يقود إلى التوافق داخل "U". ولهذا فرهانات بن حبيب هو "موضعة الأخلاق الكونية في علاقاتها مع النوع الاجتماعي (الجندر) والاختلاف والسياق"[1].

إن الثقب الذي يطال النظرية الهابرماسية- في تقدير بن حبيب - يقوم على وضع حدود فاصلة بين العدالة والعالم المعيش، المعايير والقيم، معايير القضايا العامة وقيم القضايا الخاصة، الأخلاق والإتيقا... هذه التمايزات تنعتها بن حبيب بالقطيعة بين "النموذج المعياري" The Normative Model و"التحليل الاجتماعي"[2]. ترى بن حبيب أن هناك قضايا في ظل هذه التمايزات تنتمي لجهة العدالة، وأخرى تنتمي لجهة العالم المعيش. الشيء، الذي يجعلنا نتساءل عن طبيعة قضايا ودوائر انتمائها، وعلى أية أساس يتم ترتيب أولويات الانتماء؟

هذه التمايزات تكشف عن "تقليد سياسي غربي عمل وإلى حدود الآن، على حجز المرأة والفضاءات النموذجية للأنشطة النسائية، مثل الأشغال المنزلية، الإنجاب، رعاية الأطفال، المرضى، كبار السن إلى مجال خاص[3]". بمعنى أن هذه الخدمات النسائية اللامرئية لا تتمظهر كقضايا الشأن العام. بل تختفي وتتوارى داخل قضايا خاصة. وهذه التمايزات تكثف من سلطة أبوية في الاستغلال والاضطهاد تمارس في الظل بعيدة عن أضواء العدالة والإنصاف.

إن الفصل بين العام والخاص، ممارسة تدميرية للواقع السوسيولوجي وسؤال الاندماج الاجتماعي. فالمجال الخاص مجال لسحب الكلام والرأي والفعل وحق

---

1 Eva Lundgren-Gothlin.Ethics; Feminism and 1632ostmodernism:Seyla benhabib and Simon De Beauvoir.in. Eva lundgren-Gothlin. “feminism and postmodernism:Seyla Benhabib and Simone De Beauvoir”.in “The postmodernist critique of project of enlightenment”. Rodopi. B.V. AMESTERDAM. 1997. p. 80.

2 Seyla Benhabhb “Model of Public Space:Hannah Arendt; The liberal Tradition, and Jurgen Habermas”. in “Habermas and Public Sphere”. Edited by: Craing Calhoun. MIT. 1992. p. 87

3 Ibid. p. 89-90

الاختيار، إنه مجال يشمل ليس فقط المرأة، بل الطفل والطبقة العاملة. تلك سرديات صغرى، بلغة ليوطار، خارج الكونية الأخلاقية الهابرماسية.

فهل القناعات الذاتية يمكن التعبير عنها والبوح بشأنها داخل فضاء من القهر الاجتماعي والظلم الاقتصادي. كيف تعلن المرأة عن رغبتها في العشق، عن رغبتها في اختيار الزوج، عن فضح العنف الممارس في حقها، عن رغبتها في الإجهاض... فمن يملك حق رسم التمايزيات بين العدالة والحياة الخيرة؟. إن محاولة وأد الاختلاف يندرج في سياق التساؤل حول من يملك سلطة كتابة التاريخ؟ أو من يكتب لمن؟ بن حبيب لا تتردد في الإجابة قائلة أنه "غالبا ما يكتب تاريخ المرأة من طرف الرجال"[1].

إن هذا النزوع الذكوري لإقصاء المرأة من الفضاء العمومي ترى فيه Marie Fleming إشارة هابرماسية لتصنيف المرأة ضمن الحركات الاحتجاجية اللامتجانسة والخاصة، والتي لم تظهر إلا في نهاية القرن 20 مثل: حركات البيئة، حركات السلام، حركات ضد الأسلحة النووية... وهذا التصنيف للمرأة ضمن هذه الحركات مؤشر على أن "نظرية هابرماس ليست كونية بعد"[2].

خاتمة

نعتقد أن أطروحة بن حبيب حول مفهوم الكونية، تقوم على تصور الحدود الأمنية لسيادة الدول، وفي الوقت نفسه، تقوم على تصور يستوعب الآخر كعضو في المجتمع الدولي يتمتع بضمانات حقوقية. ذلك أن الحقوق الفردية ليست رهينة معاهدات ومواثيق، بحيث يظل جزء منها في منأى عن الالتزام والاحترام من طرف أعضاء يمثلون السيادة الوطنية. الحقوق الكونية مطالبة أن تخترق الحدود وتمثيلية السيادة، نحو تعزيز مطالب الفرد في المجتمع الدولي. ولإضفاء نوع من التماسك المنطقي على أطروحتها، تحرص بن حبيب على تحديد مفاهيمي بين:

1 Seyla Benhabhb "Model of Public Space:Hannah Arendt; The liberal Tradition, and Jurgen Habermas". Op.Cité. pp. 89-90

2 Marie fleming. "Emancipation and Ullusion:Rationality and gender in Habermas Theory of Modernity". pennsylvania state University.1997. introduction. p. 1.

الحدود Boundaries بوصفها حالة من التنافي مع الحريات الأساسية المتعلقة بحركة الإنسان. إذ لا يجوز من حيث المبدأ الأخلاقي ومعايير العدالة الكونية وضع حدود في وجه حركة الإنسان. "موقفي – تقول بن حبيب – سأدافع عن حدود مرنة Porous لرفع الحصار بشكل نهائي عن العضوية"[1] من أجل "إدخال مطالب المواطنة في نظام كونية حقوق الإنسان"[2]. إذ الانتقال من ادعاء حق الضيافة إلى اندماج العضوية السياسية يتطلب حدودا قابلة للاختراق، كما أنها شفافة ومرنة.

أما الحدود كمطلب ديمقراطي، يجيب على متطلبات تمثيلية الدولة وسيادتها ومسؤوليتها داخل المنتظم الدولي. فالديمقراطيات تحتاج إلى Boundaries لحماية أمنها وتدبير شأنها الداخلي وسيادة قوانينها ونظمها. بتعبير آخر، تصريف شؤون الدولة. ولهذا تقول بن حبيب: "يمكن أن أتصور إمبراطورية بدون حدود، ولا أعتقد أنه من الممكن تصور ديمقراطية بدون حدود"[3].

هذه الأطروحة، تمتد اشتعالا في شرايين المجتمع المدني العالمي، الذي يدفع في اتجاه بلورة قيم كونية جديدة يصبح معها تعريف الحدود هو تلاشيها، من أجل بناء حياة مواطنة عالمية، تستلهم شرعيتها من المشترك التاريخي الإنساني. بغض النظر، عن الجنس واللون والمراتب الاجتماعية...

1 Seyla Benhabib. "Transformations of Citizenship Dilemmas of the nation state in the era of globalization".Spinoza lectures.2000. p. 33.

2 Rigts of others…Op.Cité. p. 22.

3 Seyla Benhabib.Interview Conversation With History:Institute of International Studies.VC.Berkley.in.http://globetrotter.berkeley.edu/people4/Benhabib